

DUE DATE SLIP**GOVT. COLLEGE, LIBRARY****KOTA (Raj)**

Students can retain library books only for two weeks at the most

BORROWER'S No	DUE DATE	SIGNATURE

कबीर : एक विवेचन :

[कबीर के व्यक्तित्व एवं कृतित्व का श्वेपणात्मक अध्ययन]

लेखक

डा० सरनामसिंह शर्मा, एम० ए०, पी-एच० डी०

अध्यक्ष हिन्दी-विभाग, राजस्थान कालेज, जयपुर

प्रकाशक

हिन्दी साहित्य संसार, दिल्ली-६

प्रकाशक

हिन्दी साहित्य सत्सार, दिल्ली-६

मूल्य

साढ़े बारह रुपये (१२.५०)

प्रथम सस्करण

जन, १९६०

मुद्रक

भारत मुद्रणालय, शाहदरा दिल्ली

नेशनल प्रिंटिंग प्रेस, चौडा रास्ता, जयपुर

प्राक्कथन

कबीर मध्यकाल के सान्ति पुरुष थे जिन्होंने अपन जीवन में तो उत्क्रान्ति की ही, साथ ही समाज में भी एक हलचल पैदा कर दी थी। उन्होंने अन्तर और बाहर की परिस्थितियों पर एक ही साध-धारा बोल कर समाज और मान-लोक को जो प्रेरणा दी उस न तो इतिहास भुला सकता है और न साहित्य ही। कबीर का जीवन विलक्षण जीवन था और उनकी समग्र विलक्षणताएँ एक महापुरुष के जीवन की विलक्षणताएँ थीं। एक ओर वे निरक्षर भट्टाचार्य थे जिन्होंने समि और कागज को छुया तक नहीं था और दूसरी ओर वे ज्ञान, अनुभूति और प्रेम के प्रगाढ़ भंडार थे। उन्होंने गुनाहा कुल में उत्पन्न होकर बड़बड़ पड़ता और काजियों की जिस निर्भीकता से खबर ली उसकी कल्पनामान अधमा के उद्धार की प्रेरणा बन सकती है। इतनी बलिष्ठ रुढ़ियों पर किस साहस और शक्ति से उन्होंने प्रहार किया था यह देखते ही बनता है। कबीर का काम एक ऐसे चतुर एवं कुशल सज्जन का काम था जिसके सामने समाज के हृदय के अपारेण का प्रश्न था। उन अपारेण के लिए कबीर ने पूरी तैयारी की थी। ✓

एक दान्त परिवार में उत्पन्न होकर भी उन्होंने इतने बड़े समाज का अध्ययन किया, उनकी दुर्बलताओं पर इतनी मृदुमता से दृष्टांत किया और सुधार की इतनी रेखाएँ खींचकर उद्धार के लिए तैयार किया उन पर किसी भी आदर्श समाज की गर्व हो सकता है। उनकी एक बड़ी विशेषता यह थी कि वे अपनी अनुभूतियों को दूसरों के कल्याण के लिए इतनी ईमानदारी से प्रेषित करते थे कि स्वयं प्रेषण में निमग्न हो जाते थे। इसी ईमानदारी में उनका सत-स्वभाव निहित है।

यों तो उनसे पहले भी बहुत से सत हो चुके थे किन्तु किसी को सतमत के प्रवर्तन का ध्येय नहीं मिला। विद्वानों का कहना है कि रामानन्द को यह ध्येय दिया जा सकता है किन्तु मैं समझता हूँ कि सतत्व के विशेष कृपापात्र कबीर ही थे और उन्हीं को सतमत के प्रवर्तन का ध्येय मिलना चाहिए। सतमत के साथ कबीर का निर्गुण मत भी जुड़ा हुआ है जो धार्मिक क्षेत्र में एक महत्वपूर्ण उत्क्रान्ति का रूप में दृष्टव्य है।

सतमत और निर्गुणमत, य दो ऐसे शब्द हैं जो मत कवियों की विचार धारा की ओर मन्ते करते हैं। सत शब्द की व्युत्पत्ति दो प्रकार से की जाती है। कुछ विद्वान इस शब्द को 'सान्त' शब्द से व्युत्पन्न मानते हैं और कुछ इसको 'सत' शब्द का बहुवचन रूप (सन्त) मानते हैं जो ब्रह्म एक-वचन में प्रयुक्त होना लगा है। दोनों अर्थों में इस शब्द का प्रयोग सन्त कवियों के लिए उपयुक्त है किंतु सत्य की ओर मन्ते करने के अतिरिक्त 'भक्त' शब्द में साधुता का बोध भी होता है इस प्रकार सन्त शब्द प्रभूत सन्तों के वर्णन के असाधु के विरोध में साधु का पर्यायवाची बन गया है। धार्मिक जीवन के क्षेत्र में तो यह शब्द सूरदास तुलसीदास जैसे सगुण भक्तों को भी जो किसी भिन्न विचारधारा से संबंधित है, आत्मसात् करने में आता है।

'निर्गुण मत' में कोई सु-नाम नहीं है। कट्टरता या छोट देने पर सत मत को तो परमात्मा के सगुण रूप का ही तिरस्कार करते हैं और न निर्गुण रूप को ही अन्तिम मान बैठते हैं क्योंकि तत्त्व दोनो से परे है और उसकी प्राप्ति दोनों से ऊपर होने पर ही ही संभव है। जबकि इस मत के पीछे के लोगों में इन रूपा से ऊपर जाने की प्रवृत्ति कुछ अधिक होकर कठार हो जाती है तो इन नाम की अयुक्तता स्पष्ट हो जाती है। फिर भी परंपरागत प्रयोग की शक्ति से सम्मान प्राप्त के कारण इस शब्द का प्रयोग हो ही रहा है और ऐसा प्रतीत होता है कि कबीर आदि सत्ता न भी इस शब्द को स्वीकार कर लिया था।

यहां यह कहना अनुचित न होगा कि कबीर आदि सत्ता को निर्गुणी हम केवल इसलिए कहते हैं कि उन्होंने सगुण भक्ति के स्थूल रूप (यथा मुद्रिया और अवतारों की पूजा) को मान्यता नहीं दी।

ध्यान रखने की बात तो यह है कि 'सतमत' 'निरंजन और भूषीमत' से भिन्न है यद्यपि ये दोनों मत सतमत से कुछ कुछ मिलते जुलते हैं। तात्त्विक दृष्टि से निरंजन मत हिन्दू मत है और भूषी मत इस्लामी। ये सतमत से बेबत उस सीमा तक भिन्न हैं जहां तक कि ये अपने अपने मूल धर्मों के साथ शान्ति एवं सौम्य से गुजर प्रतीत होते हैं यद्यपि ये भी निस्सन्देह यही चाहते हैं कि अनन्त न त्रियों मात्रियों के होने हुए भी लोक विश्व-आनुभव के उच्च अपने उच्च अस्तित्व को सिद्ध करें। निरंजनी सोता हिन्दू-विश्वदेव या पूजा की समाप्ति परत है यद्यपि वे मनन दंडदिव्य और

अवतारों को निरजन ब्रह्म की अपेक्षाकृत लघु अभिव्यक्ति मानकर उनको पूजने की आवश्यकता नहीं मानते, फिर भी वे परंपरागत सामाजिक नियमों का विरोध नहीं करना चाहते ।

सूफ़ी लोग भी अपने अनेक नवियों और रसूलों का समादर करते हैं । यद्यपि उन्होंने रामानुज से कुछ-कुछ मिलते-जुलते अनिस्लामी वेदान्त से ही अपने मत का पूरा कलेवर तैयार किया है । फिर भी इस्लाम के प्रति उनका प्रेम और आदर है । सूफ़िया की दार्शनिक धारा विशिष्टाद्वैतिक दृष्टि की है और निरजनियों की दर्शन-प्रणाली कबीर की सी है । निरजन मत नाथ पथ की ही एक विकसित शाखा है । इसमें योग वेदान्त से पूर्णतः प्रभावित है । अनुभव यह कहना कहीं अधिक उपयुक्त होगा कि निरजन मत की स्थिति नाथ पथ और कबीर पथ के मध्य में है । दार्शनिक क्षेत्र में कबीर की विचार-धारा से उसका बहुत साम्य है और रामानन्द के साथ भी वह उभी स्थिति में रखा जा सकता है । विशेष अन्तर तो उस समय व्यक्त होता है जबकि कबीर के अनुयायी और धर्मदासी तथा राधास्वामी जैसे अन्य लोग निरजन का कालपुरुष के रूप में निरूपण करते हैं ।

जो हो, मतमत और निर्गुण मत दोनों के मध्य से गत पच्चीस-तीस वर्षों में कबीर की 'बानियाँ' का अध्ययन होता आ रहा है । कबीर की बाणी किसी एक प्रान्त या अवन के आदर की वस्तु नहीं रही है । उसका अध्ययन पूर्व-पश्चिम और उत्तर-दक्षिण में सब ओर हुआ है । मध्यकालीन सन्तों में कबीर का विशेष स्थान होने के कारण विद्वानों ने उनका अध्ययन विशेषता से किया है । यों तो समस्त सन्त-साहित्य का अध्ययन हमें सन्तों की शिक्षाओं एवं सांस्कृतिक रुचि एवं प्रवृत्ति का ज्ञान कराता है, किन्तु कबीर का अध्ययन इस दृष्टि से बड़े महत्व का है । उनकी बाणी में सांस्कृतिक परंपरा का एक ऐसा विकास दृष्टिगोचर होता है जिसमें भारतीय सांस्कृतिक का इतना मधुर पुट है कि उसकी अमरता प्रतीत नहीं होती । कुछ लोगों का तो अवतक यह विद्वानों में रहा है कि कबीर अशिक्षित थे और इनके कारण उनके दार्शनिक विचार निराधार, अपरिपक्व एवं अमंजिल थे, किन्तु यह उनका भ्रम मात्र है । कबीर-पथ का अपना मौलिक एवं दृढ़ धरातल है और उसमें एक दार्शनिक प्रतिष्ठा है जिसमें भौतिकता के पुट के प्राचीनता के प्रतिष्ठित एवं व्यर्थस्थित करने की चेष्टा की है । उनके दार्शनिक कृत्य भी प्राचीनता के योग्य माने जा सकते हैं ।

व तो भक्त भी थे । नन्त भी ऊँच दर्जे के और कबीर की भक्ति ऐसा स्वरूप प्रस्तुत करती है जिसमें ज्ञान और योग का मधुर मिलन हुआ है । जहाँ जहाँ भक्ति और ज्ञान का मधुर मिलन दखना हो, वहाँ-वहाँ उनकी रहस्य-साधना भी देखने योग्य है । या तो योग न भी रहस्य की भूमिका पर अपना रूप सभाला है किन्तु उम्र वह माधुर्य नहीं आ पाया जो उनकी अद्वैतिक रहस्योक्तियों में आया है ।

कबीर ने जो धर्म स्वीकार किया है यह सरल सहज और व्यापक है । उन्होंने परंपरागत धर्म की विकृत रुढ़ियाँ को उच्छिन्न करके वास्तविक धर्म की तात्त्विक प्रकृति को व्यक्त किया है जिसे हम उनकी वाणी में इस प्रकार देख सकते हैं— स्वामी ने प्रति सत्याचरण करो और दूसरा के प्रति सदाचार—साईं सही साच बलि औरा सू मुच भाइ । भावै लाम्बे केस कस, भावै धुरडि मुकाइ ॥ इसी वास्तविकता की प्रकृति के कारण कबीर ने धर्मों के दमा और पाखंडा का विरोध किया था जिसकी गवणण मौलिक आध्यात्मिक धर्म में की गई थी इसी के आधार पर तुकाराम ने कबीर की गणना उन चार महापुरुषों में की थी जो अनुगमनीय हैं । चौथा भी तरि धरि सोइ रे—अन्यतीन नामदेव, ज्ञानदेव, और एकनाथ हैं ।

कबीर की कीर्ति पताका को धर्म लोक में फहराती हुई देखकर पीपा और रंदास विस्मय में पुकार उठे— कबीर नवलख और तिलोव में प्रसिद्ध हैं—नाव नवलख परसिद्ध कबीरा । कुछ लोग भ्रमवश वास्तविकता की प्रकृति का स्पष्टा तक न करते हुए कबीर को इस्लाम का शुभ प्रचारक मान कहते हैं, यह बड़े खेद की बात है । वे कबीर के आध्यात्मिक विचारों में वह सार, न जाने क्या नहीं देखते जिसपर भारतीय संस्कृति की आधारशिला रखी हुई है । भारतीय विचारधारा में जो कुछ खरिष्ट है, कबीर पर उस सबका तो सुनिश्चक है ही साथ ही उसमें उन अमरतीय विचारों का भी समावेश कर लिया गया है जो भारतीय विचारों के अनुकूल रहे हैं ।

उसमें अपनी सारग्राहिता के कारण भारत के सभी अध्यात्म मार्गों का सार ग्रहण कर लिया है । भारत में समय-समय पर हानि वाल विभिन्न आन्दोलनों से आध्यात्मिक संस्कृति के धन में जो कुछ उपलब्ध हुआ वह कबीर के उद्देश्य से पूरा ही निर्गुण विचारधारा में सन्निविष्ट हो गया था । अज्ञान जाप के साथ योगाभ्यास, तान्त्रिक शरीर विज्ञान, प्राणायाम-मन्त्रो

अनेक प्रक्रियाएँ शंकर का अद्वैतवाद, अनुग्रह का सिद्धान्त, अनासक्तिमय प्रेम की तीव्रता (जिसकी अभिव्यक्ति तत्रो म मिलती है) — इन सबका एकत्र सार-संग्रह कबीर की वाणी में हुआ है।

बड़े विस्मय की बात तो यह है कि ऐकान्तिक धर्म और बौद्ध धर्म के रूप में प्रारम्भ होने वाली दो विभिन्न आध्यात्मिक धाराएँ यथार्थ शताब्दियों तक पृथक् पृथक् विकसित होती हुई अन्त में क्रमशः वैष्णव धर्म और नायपंथ के रूप में आकर निर्गुण मत में एक हो गयीं। इस एकता का विरोप श्रेय कबीर को है। कबीर की निर्गुण वाणी में अनेक ऐसे पारिभाषिक शब्द हैं जो मिनने से पूर्व भिन्न-भिन्न रूप में विकसित होनेवाली उक्त दोनों धाराओं का स्मरण दिलाते हैं। हरि, नारायण, नारदी भक्ति, आदि शब्द ऐकान्तिक धर्म से प्रवाहित होनेवाली धारा की ओर संकेत करते हैं और शून्य विज्ञान निर्वाण आदि शब्द बौद्ध धर्म से विकसित धारा की सूचना देते हैं। पहली धारा से प्रानेवाले शब्दों के अर्थ में इतना भारी परिवर्तन नहीं हुआ जितनी दूसरी धारा के शब्दों के अर्थ में हुआ। शून्य और विज्ञान का स्वयं बौद्ध दर्शन के नियत मतों से रहा है। नागार्जुन का शून्य शून्य मंडल में सुरक्षित है और वही गोरक्षनाथ के योग-दर्शन में होकर निर्गुण मत में ब्रह्मरूप का अर्थ व्यक्त करने लगा है। कबीर की वाणी में शून्य ब्रह्म-बोधक भी है। कबीर ने मत्स्य का शून्य रूप में भी वर्णन किया है। शून्य एक है स्थिति भी है और स्थान भी, स्वयं आधार भी है और निराधार भी।

सत्य को शून्य कहने से नागार्जुन का अभिप्राय यह था कि वह सत् और असत्, दोनों से परे है, किन्तु शंकराचार्य का अनुकरण करते हुए जिन्होंने नागार्जुन के तर्कों का अपने अद्वैतवाद के प्रतिपादन के लिए बड़े कौशल से उपयोग किया। कबीर ने सत्य को मत्स्यस्वरूप ही स्वीकार किया। कबीर के कुछ आधुनिक अनुयायी 'शून्य' को समाधि की वह अवस्था माना है जो इन्द्रियानुभूति से परे है। इसी प्रकार ग्रामग का विज्ञान शंकर अद्वैतवाद में होकर विवर्त का अर्थ देने लगा है। कबीर की वाणी में निर्वाण ने भी अपना अर्थ बदल दिया है। जबकि बौद्ध साहित्य में उसका मौलिक अर्थ 'नाश' या 'अन्त' था, कबीर ने उसका प्रयोग 'मुक्ति' के अर्थ में किया है।

कबीर पद्य वैष्णव ग्रन्थोत्तर से सदावधित है, इसमें तो कोई सन्देह ही नहीं, किन्तु नाथों के योग मत में भी उसका कुछ सदावध है, यह भी सदावध

नहीं है। योग कबीर का लक्ष्य नहीं है। उन्होंने योग को साधन के रूप में स्वीकार किया है और साधन-रूप में भी उन्होंने योग की केवल वे बातें स्वीकार की हैं जो मन को एकस्थ करने में अपना विरोध महत्व रखती हैं। कबीर-पंथियों ने गोरखनाथ और अन्य योगियों के प्रति विरोध की भावना व्यक्त की थी। इससे विद्वानों को यह भ्रम हो गया था कि उन दोनों मतों का आपस में कोई संबंध नहीं है। विरोध की भावना दादू के समय तक रही आयी थी किन्तु दादू पंथ की स्थापना के पश्चात् उसका दम घुट गया।

कबीर का अध्ययन महात्मा रामानन्द के मूल्य की अपेक्षा नहीं कर सकता क्योंकि कबीर की विचारधारा के निर्माण में महात्मा रामानन्द का बड़ा योग रहा है। वैष्णव धर्म और नाथ धर्म का मिलन सबसे पहले रामानन्द के व्यक्तित्व में हुआ। इतना ही नहीं वरन् यह भी ध्यान रखने योग्य बात है कि रामानन्द ने निर्गुण मत के किसी एक पक्ष को ही पुष्ट नहीं किया, अपितु उसे विकास का वह पूर्ण रूप दिया जो कबीर के हाथों आया।

कबीर के हाथों में निर्गुण विचारधारा को कुछ बोध इस्लामिक स्रोत से भी मिला, किन्तु कबीर-पंथ के लिए उसका मूल्य अधिकांशतः निषेधात्मक ही है। इस्लाम से जो सबसे बड़ी चीज कबीर को मिली वह आलोचनात्मक दृष्टिकोण के रूप में मिली। इससे उन्होंने हिन्दुओं के अन्ध-विश्वासों और खोखले रीति-रिवाजों की कसई खोलकर रख दी। मूर्ति-पूजा और अवतार पूजा के विरोध में उठने वाले स्वर में भी इस्लाम की ही प्रेरणा थी। सामाजिक विषमता में सन्निहित अन्याय के प्रति भी लोगों की आँखें खोलने में परोक्ष या अपरोक्ष रूप से इस्लाम का हाथ अवश्य रहा किन्तु कबीर की आलोचना-दृष्टि ने इस्लाम की दुर्गलताओं को भी अछूता न छोड़ा। कबीर ने सूफीमत से बहुत कुछ लिया किन्तु विचार नहीं, अभिव्यक्ति की सीली। और यह स्वीकार करना भी अनुचित न होगा कि कबीर को सूफीमत से जो सबसे बड़ी चीज मिली वह थी दाम्पत्य प्रेम से संबंधित विरह तीव्रता। उससे संबंधित 'प्रतीकवाद' भी कबीर को सूफियों से ही प्राप्त हुआ किन्तु यह समझ बैठना अनुचित होगा कि कबीर-पंथ में प्रतिपन्न प्रेम सूफीमत का देन है। इसे तो रामानन्द के चारह शिष्यों ने, जिनमें एक कबीर भी थे, अपने गुरु से ही प्राप्त किया था।

भक्ति प्रायः नवधा मानी गयी है किन्तु उस ऐकान्तिक धर्म में जो रामानन्द को मिला, 'प्रेम भक्ति' सर्वोत्तम मानी गई थी। इसलिये उसे 'दशधा' भक्ति के नाम से अभिहित किया गया। ऐकान्तिक धर्म के प्रवर्तक माने जाने वाले नारद के 'भक्ति-मूत्र' में भक्ति की व्याख्या वे घन्तर्गत उसे 'मात्स्वस्मिन् परम प्रेमरूपा' कहा गया है। इसी 'प्रेमा भक्ति' को रामानन्द ने अपने शिष्यों को दिया और कबीर उसी में निमग्न हो गये। स्वयं कबीर ने 'नारदी भक्ति म निमग्न होकर भवसागर से तरने का' उपदेश इन शब्दों में दिया है।—

“भगति नारदि भगन शरीरा ।

इहि बिधि भवतिरि कहं कबीरा ॥”

कबीर के सुरति निरति शब्द अपनी बनावट में अधिक पुराने नहीं लगते। सुरति शब्द को सिद्धों से तथा निरति को केवल नाथों से संबंधित कर सकते हैं किन्तु वे जिन अर्थों को व्यक्त करने हैं वे योग में सिद्ध हो सकते हैं। यदि उनमें कुछ नवीनता है भी तो यह किसी अन्तर्गत विचारधारा से आयी हुई नहीं है, वह कबीर की मौलिक उद्भावना है। कबीर के सुरति और निरति को योग की 'सम्प्रज्ञात' तथा 'असम्प्रज्ञात' समाधि मानी जा सकती है। हाँ, उनका रूप कुछ-कुछ उनसे भी मिलता है। किन्तु उनमें कबीर का सा प्रेम तत्व कहा है ?

कबीर का मूल्य आँकते समय प्रायः उनका विचारक सामने आ जाता है किन्तु उनका प्रेमी अधिक बलिष्ठ है। कबीर के 'विचारक' में भी उनका 'प्रेमी' आधार रूप में प्रतिबिम्बित है। 'विचारक' कबीर समाज और धर्म दोनों पर विवेकपूर्ण दृष्टि से देखते हैं और एक सत्य की खोज करते हैं। प्रेमी कबीर उसी सत्य को प्रिय के रूप में देख कर अपने प्रेम को उसी में चरणों में समर्पित कर देते हैं। विचारक कबीर अमत्य का उच्छेदन करता है और प्रेमी समाज को प्रेम के मूत्र में बाधने का प्रयत्न करता है। कबीर वाणी में ये दोनों चित्र यत्र-तत्र बिखरे पड़े हैं। विचारक का एक चित्र इन शब्दों में देखा जा सकता है —

“एक पवन एक ही पाणी, करो रसोई न्यारी जारों ।

माटी सू माटी ले पोती, लगीं कही कहा धू छोती ॥

धरतो लीपि पवित्तर की ही छोति उपाय लोक बिच बोही ।

याका हमसू कहौ बिचारा क्यू भव तिरिहौ इहि आचारा ॥'

मध्यकालीन विचारको म कबीर का स्थान बहुत ऊँचा है । कबीर ने ता एत विचारका म स ह जो नवीनता पर प्राचीनता को थोपते ह और न ऐमे ही विचारका मे स ह जो प्राचीन और नवीन का सामंजस्य करते हुए प्राचीन के खडन और नवीन क भडन म दबी जवान स काम लेते हो । कबीर एक तोमरे ही प्रकार क विचारक व जिनके सामन रुढ़ियो आडंबरों और पाखंडा का कोई महन्व नही था । उनके विचारों म मानव धर्म और मानव कल्याण की प्रतिष्ठा थी । उनके विचारों की स्वतंत्रता पर बुद्ध और महावीर की कितनी छाया था यह कहना ता कठिन है किंतु उनके विचारों म बहुत साम्य था यह कहना अनुचित न होगा ।

कबीर स्वतंत्र विचारक होते हुए भी उच्छेखल नहीं रहे जा सकते । उन्होंने तो वास्तव म दश क विशाल वातावरण को मर्यादित एवं व्यवस्थित करने का प्रयत्न किया । कहन की आवश्यकता नहीं कि उन्होंने अपने समय म धर्म की जो दुदशा एवं अधोमूर्ति देखी थी उससे वे सतक और जागरूक हो गये थे । इसी जागरूकता ने उन्हें सार सगह की प्रेरणा दी । साथ ही उच्छेखलता के वातावरण म भटक उठन वाली अमात्मिकता और भूलता के विरुद्ध जातिवारी उदघोष किया और धर्माधता के निवारण के लिए बौद्धिक ज्योति का चमकाया जिसम किसी जाति या वर्ग के लिए कोई विशेष अवकाश नहीं था अपितु उनका लाभ मानवमान उठा सकता था ।

यह तो पहले ही कहा जा चुका है कि कबीर विचारक और प्रेमी थे । उनका विचारक जिस प्रकार दार्शनिक और सुधारक था उसी प्रकार उनका प्रेमा भी सुधारक और भक्त था । कबीर का भक्त किसी संप्रदाय या वर्ग का समर्थक नहीं था । वह धर्म आराध्य के समान उदार एवं दयालु था और उसी व समान निष्पक्ष एवं तटस्थ था । इससे कुछ सागर ने उन्हें गलत समझ लिया है । उनका दार्शनिक दृष्टिकोण देश काल की सीमाप्राप्त आग्रह की चीज है । यह जान उनके समकालीन किसी अन्य विचारक म नहीं मिलती भूषी विचारका म अवश्य हा कुछ चिंतन स्वतंत्रता की झलक दिखायी देती है किंतु उनकी वाणी म कबीर का सा ओज और वसा प्रखरता नहीं मिल सकती ।

मध्ययुगीन विचारको मे कबीर का विशेष स्थान है। उनके स्वतंत्र चिन्तन में निष्पक्षता, प्रसरता, सयम और शालीनता के साथ-साथ तर्क और पभाव सन्निभ भी है। भारतीय विचारधारा को कबीर की वाणी एक वरदान के रूप में प्राप्त हुई। भारतीय जनता पर उसका अमिट आभार है। जनता में अपने सहज धर्म द्वारा स्वतंत्र चिन्तन की भावना को जागृत कर देना कबीर का ही काम था। स्वतंत्र चिन्तन के साथ धर्म के प्रति आबर्पण पैदा करना कोई सरल काम नहीं है और इस दिशा में कबीर का प्रत्यक्ष कदम दृढ़ एवं स्तुत्य था। वर्ग और सम्प्रदाय के बन्धनों को तोड़कर मानव को स्वतंत्र वातावरण में श्वान लेने के लिए प्रेरणा देकर उन्होंने मानो बुद्ध के अधूरे काम को पूरा करने का प्रयत्न किया। कबीर का सुधार भी बुद्ध के सुधार की भाँति अनुसूत की गोद में पला था किन्तु आस्तिक्य भाव का जो बल कबीर के सुधार को प्राप्त हुआ वह बुद्ध के सुधार को प्राप्त नहीं हुआ। कहने की आवश्यकता नहीं कि कबीर ने भारत में जिन समाज-धर्म के ढाँचे को खड़ा किया उनसे जनता को अमोघ बल मिला, उनके नैतिक जीवन में सुधार की प्रवृत्ति सजग हो उठी और सभी में अपने जीवन, अपने समाज और अपने धर्म के प्रति स्वतंत्र रूप से विचार करने की प्रवृत्ति ने जन्म लिया।

कबीर ने अपने समय की सघर्षमूलक प्रवृत्तियों को शान्त करने का प्रयत्न तो किया ही साथ ही हृदिवादियों को प्रकाश देकर समन्वय और शान्ति का मार्ग सुझाया। या तो विश्व में मानव-अन्याय के लिए अनेक महापुरुषों ने अपने-अपने ढंग के प्रयत्न किये। महात्मा बुद्ध, ईसा, मोहम्मद, गाँधी आदि उनके उदाहरण हैं किन्तु कबीर का प्रयास उसके व्यक्तित्व और कवित्व, दोनों का सम्मिलित प्रयास है। कबीर की वाणी में चाहे महान् धार्मिक ग्रन्थ की प्रतिष्ठा न हो किन्तु एक महान् रचना के सारे सूत्र उसमें विद्यमान हैं। उसकी विशेषता यह है कि उसमें मानव हित का मूल श्रोत विद्यमान है।

साहित्य के किसी हृदिवादी दृष्टिकोण से कबीर का मृत्याकन करना साहित्य के साथ अन्याय करना होगा। कबीर का साहित्य उनके हृदय की प्रेरणा और मस्तिष्क की धारा है। इन दोनों की सहज अभिव्यक्ति कबीर की भाषा की विशेषता है। उसमें न तो शब्दों की जटिलता है, न अलंकारों का घटाटोप और न छन्दों की उछल-कूद।

कबीर की वाणी को बड़ी सावधानी से परखन की आवश्यकता है अन्यथा अनर्थ हान की सम्भावना है। उसका रूप प्रबन्ध-काव्य का रूप नहीं है अनएव भावा और विचारों का सश्लेष दूर तक हमारे सामने कोई चित्र प्रस्तुत नहीं करता। कबीर विचारक भी है और भावुक भी। जहाँ वे विचारक हैं वहाँ उनका भावुक आँकर भी उममे मिल नहीं सका है और जहाँ वे भावुक हैं वहाँ ऐसा लगता है कि कबीर के विचारों और भावों में कोई सामंजस्य नहीं है किन्तु ऐसा सर्वत्र नहीं है कुछ विशेष स्थल ही इस प्रकार के हैं।

कबीर की वाणी ने भाषा के क्षेत्र में बड़ी भारी उत्कान्ति की और उस काम को पूरा किया जिसको बुद्ध और उनके अनुयायी न कर सके। बुद्ध ने अपने धर्म के प्रचार के लिए जनता की भाषा को अपनाया था। उनके अनुयायियों ने भी किसी सीमा तक इस बात का पालन किया किन्तु उस प्रत में सक्षीणता थी क्योंकि बुद्ध और उनके अनुयायियों ने किसी एक भाषा को अपनाया था किन्तु जो भाषा कबीर और उनके अनुयायियों से हमको मिली है वह एक ऐसी लिच्छवी है जिसमें दस के अनैक भू-खंडों की वाणी का समावेश है। इसी कारण कबीर-अन्यावली का भाषा में राजस्थानी, गुजराती, ब्रज, पूर्वी आदि की शब्दावली और रूप-राशि का समावेश दिखाया देता है। एक जनतन्त्रीय भाषा का क्या रूप होना चाहिये इस प्रश्न का उत्तर कबीर-वाणी में मिल सकता है।

कबीर जनता के कवि थे। उनकी वाणी साधारण जनता में प्रकट हुई थी। उसमें प्रचलित शब्दों का प्रयोग हुआ था इसीलिए जनता ने उस अपनाया और साधारण लोगों में उसका उमी प्रकार समादर हुआ जिस प्रकार शिष्य समाज में रामचरित मानस का। कबीर के पदों को किसी ने तानपूरे पर गाया और किसी ने साँरणी पर सुनाया। किसी ने भक्ति के पद सुन और किसी ने बिरगित के।

कभी कभी ऐसा लगन लगता है कि कबीर की वाणी में क्षेत्र विस्तार नहीं है। यही आरोप सूर के काव्य पर भी लगाया जाता है किन्तु सूर के संबंध में उनके उपमानों का सहारा लेकर इस आरोप का परिहार कर दिया जाता है। कबीर ने चाहे उपमानों के क्षेत्र में कोई प्रयत्न भले ही न किया हो, किन्तु उनका उपमान बड़े समीप एवं उनके दैनिक जीवन में मिलन चाहने, उनसे भी कबीर के क्षेत्र का विस्तार तो बढ़ता ही है। माध्यम की कबीर

ने अपने वर्ण को काफ़ी फँसाया भी है। घम समाज आचरण नैतिरता, व्यवहार आदि सभी विषयो पर कबीर की वाणी का स्फुरण हुआ है। कबीर का विरहोपचार बड़ा भात्मिक है। आत्मा तथा परमात्मा के मिलन का जो मर्पण कवि ने चित्रित किया है वह अद्वितीय है। उसमें श्रृंगार है और वह भी समग्र रागात्मक वृत्तियों को झूट कर देने वाला किंतु वासना से एकदम विनिमुक्त। उसमें श्रृंगार का आनन्द आता है किंतु पाठक उसमें वह नहीं पाता। यही कबीर का विद्यापति और जयदेव से अंतर है। कबीर के श्रृंगार को कुछ 'नहरा' का चित्र देखिय—

साईं बिन दर्द करेजे होय ।

दिन नहिं छैन रात नहिं निदिया कासे कहूँ डुल होय ।

आधो रतिया पिछले पहरवा साईं बिना तरस रही सोय ।

कहत कबीर सुनो भाई प्यारे साईं मिले सुख होय ॥'

यदि साहित्य चिंतन अनुभूति कल्पना और अभिव्यञ्जना का एक झट्ट मंदिर है तो कबीर का साहित्य इस सुंदरता और झट्टता से वंचित नहीं है। यह ठीक है कि कबीर न तो सर्वत्र कवि हैं और न सर्वत्र विचारक या सुधारक ही किंतु जहाँ वे प्रेमी दिखाई पड़ते हैं वहाँ कवि भी हैं।

कबीर का जीवन एक मजदूर का जीवन था किंतु उन्होंने अपने इस जीवन को अपनी उन्नति में बाधक नहीं समझा। वरन् अपनी आध्यात्मिक अभिव्यञ्जना में उन्होंने अपने जीवन का पूरा उपयोग किया और अपने रोम-रोम से सबधित वाणी को जिस प्रचार काय में लगाया, उसका प्रभाव स्पष्ट है। कबीर का जीवन छोटी-बड़ा के लिए आज तो एक बहुत बड़ी प्रेरणा है। इसलिये आज जबकि एक मानव घम की आवश्यकता है कबीर की वाणी का और भी अधिक उपयोग है। उसमें पापान्नवाद का स्वर खोजना अनुचित है किंतु इस और हीनता का समझौता उनकी वैराग्यवृत्तियों में अवश्य मिलता है। कहते हैं कि कवि अमर होता है क्योंकि उसकी वाणी युग-युग के लिए संदेश देती है। कबीर भी अमर हैं क्योंकि उनकी वाणी भी आज हम संदेश दे रही है। वह हमें घम और समाज की एकना सिखता रही है और नीति का मार्ग प्रशस्त कर रही है।

राजस्थान कालेज जयपुर

—सरनामसिंह

२२ जून, १९६०

विषय-सूची

१—अध्ययन की सामग्री

१७—२४

अध्ययन का आधार कबीर सम्बन्धी आलोचनात्मक साहित्य,
हिंदी उर्दू अंग्रेजी के ग्रन्थ तथा पत्र पत्रिकाओं की कबीर संबंधी
सामग्री ।

२—कबीर का जीवन वृत्त

२५—८६

जन्म तिथि और समय स्थान जाति नाम परिवार गुरु
स गुरु शिष्य देगाटन वैराग्य चानाजन किंवदंतियां चित्र
ग्राम माक्षात्कार उपदेश स्वभाव जीवन विषयक निष्कर्ष ।

३—कबीर का समकालीन वातावरण

८७—१०१

राजनीतिक वातावरण देश और राजधानी पर प्रभाव
राजनीतिक प्रभाव का पर्यवेक्षण धार्मिक वातावरण और नव
सम्प्रदाय नवमत शाक्तमत नव शाक्त और ब्रह्मवैवर्त मतों
का सम्बन्ध बौद्ध धर्म नाथ पथ निरंजन सम्प्रदाय इस्लाम
और सूफी मत नाथिक समुदाय जैन धर्म संक्षेप व्यवसाय
और व्यापार ।

४—साहित्यिक वातावरण

१०२—१०७

वातावरण का साहित्य पर प्रभाव साहित्य निर्माण की उस
समय की शक्ति हीनता जैन सिद्धों और नाथों के धर्म प्रचार
संघ्या भाषा सघबकड़ी चौपाई और रमनिया ।

५—वातावरण का प्रभाव क्रिया और प्रतिनिधता

१०८—१२१

राजनीतिक अस्थिरता धार्मिक ईर्ष्या द्वेष धार्मिक संकीर्णता
का कबीर पर प्रभाव भारतीय भक्तिधारा—भाव प्रधान और
ज्ञान प्रधान निगुण पथ ।

६—सिद्धों और नाथों की परम्परा में कबीर

१२२—१५२

हीनयान और महायान सम्प्रदाय वज्रयानी और सहजयानी

सम्प्रदाय, मत्स्थाननाथ और गोरखनाथ सरहपा, सिद्ध साहित्य,
नाथ पथ, हठयोगिया की साधना-पद्धति, गोरखनाथ की रचनाएँ,
कबीर पर प्रभाव ।

कबीर की आलोचना-पद्धति । ✓

१५३—१६५

समाज में सुख और दुःख, आलाच्य विषय, समाज से कुरूप
का विघटन, भ्रष्टाचार का मण्डन, व्यस्यो का समावेश, गर्वो-
क्तिपा, निहृयारता की कतक, सामाजिक, धार्मिक और
आर्थिक अरातस पर साम्य की प्रतिष्ठा स्थापन में मर्म-
स्थिता ।

कबीर का व्यक्तित्व ✓

१६६—१७०

मच्चे प्रतिनिधि, निर्भीक, स्पष्टतावादी और विनयी, जाग-
रक चिन्तक और निष्पक्ष आलोचक, पनायतवाद, अनामत
योगी और ईश्वरभक्त भजन । ✓

लोक-मगल की साधना

१७१—१८८

लोक-कल्याण की भावना, लोक-कल्याण में धर्म की महा-
यता, कबीर-वाणी में लोक-मगल की साधना, साधु सगति,
समाज के शत्रुत्व—भ्रष्टा और कुरा, करुणा प्रदर्शन, अहम् का
नाश, आध्यात्मिकता, लोक-मगल की दिशा में धार्मिक और
नैतिक दृष्टिकोण, हिन्दू मुस्लिम एकता, नारी, विश्व-प्रेम,
सामाजिकता, विनयता, हरिजन प्रेम, बुद्ध और गायत्री की
तुलना में कबीर ।

१०—लोक-काव्य की कसौटी पर कबीर-वाणी

१८९—१९७

लोक-काव्य की परिभाषा, कबीर का जीवन-दर्शन, लोक
गीत, मातृया, कबीर की वैराग्योक्तिपा, कला पक्ष ।

हिन्दी-कविता की प्रतीक-परम्परा में कबीर का योग ✓

१९८—२०६

प्रतीक-शैली की प्राचीनता, प्रतीको के प्रचलन का इतिहास,
कबीर की प्रतीक-योजना ।

कबीर-वाणी में समाज-चित्रण ○

२१०—२३६

कवि पर समाज का प्रभाव, कबीर की वाणी में दो ✓

संस्कृतियों के स्वस्थ मिलन का प्रभाव, हिन्दू-मुस्लिम ऐक्य, बाह्याचारों का खोखलापन, पंडितों और मुल्लाओं तथा काजियों की पोल, मन्त्र-तंत्र, वेश-भूषा, छाप-तिलक, सकल-नखरा, माला-कंठी, मूर्ति-पूजा और तीर्थ-धन, रोजा-नमाज, श्रद्धा और हज की निस्मरता, पतिव्रता और सती नारी का महत्त्व, कबीर के समय के व्यापारी, कृषक, बखाल, दलाल, सूदखार के सजीव चित्रण, मनी प्रथा, पर्दा प्रथा, वर्ण भेद की निन्दा ।

१३—कबीर की प्रेम-साधना ० २३७—२६५

प्रेम क्या है ? प्रेम-पथ विघ्न और साधन, कामादि वा त्याग, समता, विश्वास, गुणगान, सुरति, निष्कामता एवं अनन्यता, प्रेम की कगोटी, प्रेम की आवश्यकता, प्रेम का फल, प्रेम का प्रभाव, प्रेम विरह ।

१४—भाषा, शैली और कवित्व ० २६६—२८२

भाषा, शैली, कबीर की कविता में प्रतीक योजना ।

१५—एकता के पथ पर २८३—३०५

एकता की आवश्यकता, आध्यात्मिक एवता, भाषा, ब्रह्म, सत्य, अनन्तता, मिथ्या, सहज या शून्य दशा, सुरति-निरति, धार्मिक और सामाजिक क्षेत्र में कबीर का एकत्ववाद ।

१६—कबीर का मानववाद एवं साम्यवाद ३०६—३११

मानव बंधुत्व और द्रष्टव्य पितृत्व की पुकार से एकता का आदर्श, यदि महात्मा गांधी के युग में कबीर भी होते, प्रवृत्त-वादी कबीर की सामाजिकता, साम्यवाद का अर्थ, कबीर के साम्यवाद की विशेषताएँ ।

१७—कबीर की उलटबांसियाँ ३१२—३३४

भाषा की अभिव्यक्ति-शक्ति, प्रतीक-परम्परा, उलटी-उक्तियाँ, सोत, उलटबांसियों का इतिहास, उलटबांसी शब्द की व्युत्पत्ति, दुष्ट-नूतों का प्रचलन एवं हिन्दी के अन्य कवि, कबीर की उलटबांसियों में विरोधमूलक अलंकार, गोरख धन्वे उलटा मन और उलटा बाउल ।

१८—कविवर की प्रगतिशीलता ✓

३२५—३५२

मायमवाद और प्रगतिवाद प्रगतिशील गद की याख्या
कवीर न प्रगतिवाद—अवविश्वामा और आत्मवरा न सन

अनादुता और धृतिता की भमना मकीणता का परिणाम

यथ व का चित्रण न कानन परिमृशितिया म प्रगतिमूलकता

१९—कवीर का रहस्यवाद 660

३५२—३६६

रहस्यवाद ग की याख्या रहस्यवाद की अनक परिभा
पाए अतवा जान और भक्ति अनुभूति सबवाद भारतीय
सि य म रहस्यवाद की तीन धाराए प्राचान रहस्यवाद और
आधुनिक रहस्यवाद कवी वाणी म रहस्यवाद ।

२०—भारतीय भक्ति परम्परा म कवीर की भक्ति 639

३६७—४५५

भक्ति परम्परा भक्ति का तात्विक निरूपण भक्ति का
विकसम भक्ति की विभिन्न धाराए एक नयी कड़ी वृष्णव
भक्ति की परम्परा म कवीर की भक्ति भक्ति क अनकतर
कविवर की भक्ति का तात्विक स्वरूप परमात्मा का स्वरूप
मानग्रहता भाव भक्ति विविध जीवन धार भक्ति भक्ति
की आवश्यकता गतिन की भक्ति—(१) श्रद्धा और
विश्वास (२) साधु-सत्ता (३) नाम-स्मरण (४) गुण
कीर्तन (५) विनय व प्रवासन (६) गुरुपति एवं धाम
समर्पण भक्ति क अतगम भक्त के लक्षण निष्कप ।

२१—कवीर का योग-दर्शन

४५६—४७८

कवीर की साधना म योग का स्थान योग और प्रम परम
पद के माग कविवर एवं योग सम्बन्धी रुढ़िया यम नियम
आसन प्राणायाम प्राणायाम और मन नाडिका प्रमुख तन्त्रियों
ना की प्रतीक निवृत्ता दागी पञ्चक सहस्रवार चक्र और
उसकी विविधता चराधियेय कण्डनिनी अमृत कविवर की
योग-साधना का स्वरूप नट्ययोग मुद्रादि ध्यान और न
वायु और मन मन मास्त और ना मन और ना अना
हृत्नाद व अय नाम लय निष्कप ।

२२—कविवर का चिन्तन-पक्ष 0

४८०—५०७

अद्वैत व सामर्थ्य एवं भक्ति दर्शनक अवस्था स प

सत्य की खोज, सत्य और नावात्त्व, अद्वैत सत्व की सम्यता, आत्मा, सत्य और जगत, शरीर, मृत्यु, जन्म, जमत्, जोके, जगत और ब्रह्मा का सम्बन्ध, सुख-दुःख का कारण, फल, कर्म और कामना, माया, ब्रह्मा और माया, माया का ज्ञान, माया का प्रसार, मुक्ति ।

२३—शून्य के विकास में कबीर का योग ५०८—५२६ ५

वैदिक साहित्य में शून्य, बौद्ध धर्म में, तन्त्रा में, निष्ठा के मतों में धर्म सम्प्रदाय में शून्य, नाथ सम्प्रदाय में, निष्कर्म ।

२४—एक ही पथ के दो पथिक ५३०—५३८

गांधी जी के अनुसार आध्यात्मिक शब्द का अर्थ, गांधी जी और कबीर का सत्य के प्रति आग्रह, सत्य के प्रति खोज और दोना की समानता, सत्य पर दृढ़ता, सतोष धन, शरीर और गांधी की साधना पद्धति में प्रथित अन्तर ।

परिशिष्ट—१ ५३६

क—कुछ पारिभाषिक शब्दों का परिचय

ख—कबीर के कुछ प्रश्न

परिशिष्ट—२ ५८५

सहायक ग्रंथों की सूची

हिन्दी ग्रंथ, संस्कृत ग्रन्थ, अंग्रेजी ग्रन्थ, पत्र-पत्रिकाएँ ।

अध्ययन की सामग्री

किसी व्यक्ति के दृष्टिकोण को समझने के लिए हमें दो बातों का विशेष ध्यान रखना होता है—एक तो यह कि वह क्या कहता है और दूसरी यह कि उसके विषय में दूसरे लोगो का क्या मत है और उसका क्या आधार है ? किसी प्राचीन राजा आदि के सम्बन्ध में उसके दृष्टिकोण की शोध उस समय की लिखित सामग्री से हो सकती है, किन्तु किसी कवि को हम उसकी रचना में भी खोज सकते हैं। वरन् यह कहना अधिक उपयुक्त होगा कि कवि को प्रायः हम उसकी रचना में ही पाते हैं। कवि अपनी रचना में रहता है। वही उसका जीवन और वही समकालीन जीवन का मजीब चित्र है। हाँ, रचनाओं में कवि की खोज करने समय उनकी प्रामाणिकता के विषय में सतर्क रहने की आवश्यकता रहती है, क्योंकि महापुरुषों के नाम पर अनेक सस्ती रचनाएँ जबानों और दुकानों पर चढ़ जाती हैं जिन से सत्य की खोज भ्रम की भूल-भुलैया में पड़ कर बहक जाती है।

जहाँ तक रचनाओं का सम्बन्ध है, शायद कबीर ने तो अपने हाथ में कभी लिखा नहीं था क्योंकि वे पढ़े लिखे नहीं थे। यों तो महाराम रामानन्द के शिष्यों के सम्बन्ध में आधाररहित यह प्रसिद्ध है कि वे पढ़े लिखे नहीं थे किन्तु कबीर के सम्बन्ध में तो यह बात इतनी प्रसिद्ध है कि 'भनि बागद छुआ नहीं' कबीर के सभी पाठकों की जिह्वा पर आरुढ़ है। जब वे यह कहते हैं कि 'विदिया न पढ़उँ वाद नहीं जानहुँ' तो इससे न केवल यही ध्वनित होता है कि वे वाद विवाद के पक्कड़े में नहीं पड़ना चाहते थे, वरन् यह भी स्पष्ट है कि उन्होंने किसी पाठशाला या मकतब में अध्ययन नहीं किया था। अब दोनों उक्तियों से यह अनुमान लगाना असमय न होगा कि लिखना-पढ़ना न जानने के कारण कबीर की 'बानियों' को उनके शिष्य ही लिखते रहे होंगे।

कबीर पथ के प्रचार और प्रसार का इतिहास देख कर यह भी अनुमान लगाया जा सकता है कि कबीर के पश्चात् उनकी 'बानियों' को अनेक प्रतिलिपियाँ हुई होंगी, किन्तु उनमें से प्रामाणिक वे ही मानी जा सकती हैं जो उनके

समय या उसके कुछ ही बाद की हो। अधिक बाद की प्रतिलिपियों में परिवर्तनों की बहुत संभावना है।

कबीर की 'बानियाँ' अनेक ग्रन्थों में बिखरी मिलती हैं। उनमें से कुछ संग्रह ऐसे भी मिलते हैं जिनमें केवल कबीर की बानियों का ही संकलन है। 'कबीर-ग्रन्थावली' ऐसा ही संग्रह है। इसका संकलन डा० श्यामसुन्दर दास ने किया था। वे लिखते हैं उनके इस संकलन का आधार संवत् १५६१ की लिखी हस्तलिखित प्रति है। यह प्रति खेमचन्द के पढ़ने के लिए मल्लूदास ने काशी में लिखी थी। यह पता नहीं लगा कि ये खेमचन्द और मल्लूदास कौन थे। क्या ये मल्लूदाम कबीरदासजी के वही शिष्य तो नहीं थे जो जगन्नाथपुरी में जाकर रामे और जिनको प्रसिद्ध लिचड़ों का वहाँ अब तक भोग लगता है तथा जिनके विषय में कबीरदास जी ने स्वयं कहा है 'मिरा गुरु बनारसी बेलार समंदर तीर' ? यदि ये वही मल्लूदास हैं तो इस प्रति का महत्त्व बहुत अधिक है। यदि ये वह न भी हों, तो भी इस प्रति का मूल्य कम नहीं है। इसमें संदेह नहीं कि संवत् १५६१ तक की सभी 'कबीर-बानियाँ' हममें संग्रहीत हैं। एक दूसरी प्रति संवत् १८८१ की लिखी हुई मिलती है। इसमें पहली प्रति की अपेक्षा केवल १३१ दोहे और ५ पद अधिक हैं। दोनों के प्रतिलिपि काल में ३२० वर्षों का अन्तर है, किन्तु दोनों में पाठ-भेद बहुत कम है।"

कबीर-ग्रन्थावली का मूलाधार पहली प्रति होते हुए भी इसमें 'ग्रन्थ साहब' के वे सब पद और दोहे भी सम्मिलित कर लिए गये हैं जो पहली प्रति में नहीं थे किन्तु जो बानियाँ मूल ग्रन्थ में आ गई थी, उनको छोड़ कर शेष सब परिशिष्ट में दे दी गई है। यह बात प्रसिद्ध है कि 'ग्रन्थ-साहब' का संकलन पाचवे गुरु श्री अर्जुनदेव ने स० १६६१ में अर्थात् पहली प्रति के १०० वर्ष पीछे किया था जिसमें अनेक भक्तों की याणी का समावेश किया गया है। ग्रन्थ-साहब की प्रामाणिकता ने कबीर-ग्रन्थावली के इस अंश की प्रामाणिकता को बहुत पक्का कर दिया है।

भाषा-विज्ञान की दृष्टि से भी इस संग्रह की भाषा अधिक प्रामाणिक दोस्त पड़ती है। यह १६वीं और १७वीं शताब्दी के रूप के बिल्कुल अनुरूप है। इस भाषा और कबीर के नाम पर बिकने वाले ग्रन्थों के पदों आदि की भाषा में आकाश-पाताल का अन्तर है। इस कारण ग्रन्थावली में संकलित 'बानियों' को कबीर-कृते मानने में आपत्ति नहीं दिखाई पड़ती।

'कवीर-बानियो' के सम्बन्ध में दूसरा प्रामाणिक सञ्चलन डा० रामकुमार वर्मा का 'मन्त कवीर' है। उसका संग्रह भी 'ग्रन्थ साहब' के आधार पर ही किया गया है। डा० त्रिगुणायत ने 'संत कवीर' को 'कवीर-ग्रन्थावली' में अधिक प्रामाणिक माना है। कवीर ग्रन्थावली की जो बानियाँ 'ग्रन्थ-साहब' में आई हुई बानियो से मिलती हैं उनकी प्रामाणिकता तो डा० त्रिगुणायत के मत से ही सिद्ध है, किन्तु जिन बानियो का संग्रह स० १५६१ वाली प्रति के आधार पर किया गया है उनकी प्रामाणिकता भी पाश्चीनता एवं भाषा-विज्ञान के हाथों में सुरक्षित है।

स० १५६१ वाली प्रति के प्रथम एवं अन्तिम पृष्ठ 'ग्रन्थावली' में प्रकाशित कर दिये गये हैं। अन्तिम पृष्ठ की अन्तिम पंक्ति को देखने से यह भ्रम हो सकता है कि मूल लिपि प्रामाणिक नहीं है। डा० हजारीप्रसाद द्विवेद ने अपने 'कवीर' और डा० रामकुमार वर्मा ने अपने 'संत कवीर' में इसी भ्रम को पाठकों के सामने रखा है। मेरी समझ में अन्तिम पंक्ति के कारण रचना की प्रामाणिकता का खडन नहीं किया जा सकता। यह बहुत संभव है कि लिपि-कर्ता ही अन्तिम पंक्ति लिखना भूल गया हो और थोड़े दिन बाद उसके किसी शिष्य ने उसमें उसका लिपि-काल लिख दिया हो। डा० त्रिगुणायत का यह मत उचित ही है कि उक्त प्रतिलिपि को बाद की प्रतिलिपि मान लेने से भी उसकी अप्रामाणिकता की पर्याप्त सिद्धि नहीं होती। भारतीय शिष्य-परंपरा में गुरु-वाणी की मौलिकता किन्ती पावन और अपरिवर्तनीय है, 'ग्रन्थ-साहब' आदि अनेक धर्म-ग्रन्थ इसका प्रमाण हैं। इस दृष्टि से भी उक्त प्रति में कवीर की बानियो के अप्रामाणिक होने का प्रश्न नहीं उठता।

उक्त दो संग्रहों के अतिरिक्त कवीर की बानियो का एक तीसरा संग्रह महाकवि अयोध्यामिह उपाध्याय ने 'कवीर-वचनावली' के नाम से प्रकाशित करवाया था। विद्वानों में इस संग्रह की बड़ी प्रसिद्धि है। संग्रहकर्ता ने मुख्य-बोध में स्वीकार किया है कि इस संग्रह का सञ्चलन कवीर-बीजक, बीरासी अंग की साली तथा वेलवेडियर प्रेम की पुस्तकों के आधार पर हुआ है।

'बीजक' कवीर-पद्य की सबसे अधिक प्रामाणिक रचना है। कवीर के अनेक आलोचकों ने इसी ग्रन्थ को अपने अध्ययन का आधार बनाया था। कवीर-बीजक के अनेक संस्करण हो चुके हैं जिनमें पाठान्तर और मत-भेद के कारण प्रामाणिक और प्रसिद्ध अंशों की शुद्धि को सुनिश्चित कठिन है।

विश्वभारती पत्रिका' १ मे डा० हजारीप्रसाद द्विवेदी ने बीजक के अनेक अंशों को न्यूनाधिक प्रामाणिक कह कर सदेह को अधिक प्रखर कर दिया है। बीजक से सम्बन्धित जग्गीदास-भग्गीदास भगवानदास आदि की कथाएँ बीजक की प्रामाणिकता पर सन्देह का आघात करती हैं। ऐसी कथाओं से यही ध्वनित होता है कि बीजक अपने मूलरूप में अप्राप्य हैं।

सन्त बानी संग्रह' सीरीज प्रकाशित करके वेसवडियर प्रेस ने हिन्दी-साहित्य की बड़ी भारी सेवा की है किन्तु उक्त संग्रहों की प्रामाणिकता अस-दिग्ग नहीं है। कबीर-बानी-संग्रह के सम्बन्ध में भी सदेह के कारण प्रस्तुत हैं। संग्रह की आधारभूत प्रतियाँ और उनके लिपि-काल के अभाव में उसको प्रामाणिक मानना उचित नहीं है। इन 'बानियाँ' की भाषा से ऐसा प्रतीत होता है कि शुद्धि के आग्रह ने बानियाँ की मौलिकता भ्रष्ट कर दी है। यह भी असम्भव नहीं है कि बानियाँ के संग्रहकर्ताओं के राधास्वामी सम्प्रदाय से संबंधित होने से इनमें धार्मिक और साम्प्रदायिक आग्रह भी प्रथित रहा है।

इनके प्रतिरिक्त कबीर के नाम से अनेक 'रचनाएँ' प्रसिद्ध हो गई हैं। जिस प्रकार किसी दाहे के साथ तुलसी' लगाकर उसे प्रामाणिक बनाने का आग्रह दिखाई पड़ता है, उसी प्रकार 'कबीर' और 'कबीर' के संयोग से अनेक अप्रामाणिक दोहों को कबीर की साखियों' में प्रतिष्ठित किया गया है। विलसन ने केवल आठ ग्रन्थों को कबीरकृत माना है। 'मिश्रबन्धु-विनोद' में कबीर के नाम पर ७५ ग्रन्थों की सूची दी हुई है। रामदास गौड़ ने 'हिन्दुत्व' में कबीर के नाम पर ७१ ग्रन्थों का उल्लेख किया है। कबीर सागर में, जिसका प्रकाशन बेंगलूर प्रेस से हुआ है, ४० ग्रन्थों की चर्चा की गई है, 'मध्यकालीन हिन्दी साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास' में डा० रामकुमार वर्मा ने कबीर के नाम से प्राप्त ६१ ग्रन्थों का उल्लेख किया है। काशीनागरी प्रचारिणी पत्रिकाओं ने अपने उर को विशाल करके कबीर के ग्रन्थों की संख्या १३० तक पहुँचा दी है। कबीर की लोक-प्रचलित बानियाँ के कुछ संग्रह भी प्रकाशित हो चुके हैं जिनमें आचार्य सितिमोहन सेन इत संग्रह प्रसिद्ध है।

यह तो पढ़ने ही कहा जा चुका है कि कबीर का अध्ययन करने के लिए उनके ग्रन्थ ही पर्याप्त नहीं हैं, बरन् वह सब सामग्री भी बड़े काम की है

जो अनेक इतिहासकारों और आलोचकों ने समय-समय पर प्रस्तुत की है। यह सामग्री हिन्दी, फारसी, उर्दू और अंग्रेजी भाषा में बिखरी पड़ी है। इतिहास में धार्मिक इतिहास भी सम्मिलित करना होगा क्योंकि मध्यकालीन धर्म-क्षेत्र में कबीर का योग-दान भुलाया नहीं जा सकता। सन्त-इतिहास की सूची में कबीर का नाम प्रथम श्रेणी में आता है। धर्म के इतिहास में कबीर अपने पथ के प्रवर्तक के रूप में ही पाठकों के समक्ष प्रस्तुत होते हैं। धर्म-परम्परा की एक कड़ी के रूप में कबीर का निरूपण करने वाले अनेक ग्रन्थ देखने में आते हैं, चिन्तु सब उत्तेजनीय नहीं हैं। प्रसिद्ध ग्रन्थ ये हैं—१ वैष्णवविजय, शैविज्य एण्ड अद्वैत माइनर रिलीजस सिस्टम्स—डा० भंडारकर, २ आउट-लाइन्स आफ रिलीजस लिटरेचर आफ इंडिया—फर्ग्युसन, ३ मेडिवल मिस्टीसिज्म—आचार्य क्षितिमोहन सेन, ४ रिलीजस मेवटम आफ हिन्दूज—विल्सन, ५. सिख रिलीज—मैकलिफ, ६ बुद्धिज्म एण्ड हिन्दूइज्म—इलियट, ७ इण्डियन थोड्ज्म—मैकनिकल, ८ वैष्णव रिफार्मस आफ इण्डिया—राजगोपालचारी, ९ इन्प्लुएन्स आफ इस्लाम आन इण्डियन कल्चर—डा० ताराचन्द, और १० रामानन्द टु रामतीर्थ—नटसन कम्पनी। इनमें से कबीर-सम्बन्धी अध्ययन के लिए पहले, तीसरे, चौथे और नवें ग्रन्थ का अधिक मूल्य है। शेष में साधारण विवेचना देकर ही सन्तोष प्राप्त किया गया है।

पहला ग्रन्थ संस्कृत के प्रसिद्ध विद्वान् डा० भंडारकर का लिखा हुआ है। इसमें वैष्णव धर्म के साथ-साथ भारत के अन्य धर्मों के उदय और विकास पर भी काफी प्रकाश डाला गया है। यही रामानन्द के साथ कबीर अपने धार्मिक आलोक से आमङ्गलित देख पड़ते हैं। विद्वान् लेखक ने सृष्टि की उत्पत्ति एवं अन्य दार्शनिक सिद्धान्तों की विवेचना में कबीर के अनेक उद्धरणों का बड़ी योग्यता से उपयोग किया है। दूसरा ग्रन्थ भारत के सुप्रसिद्ध विद्वान् आचार्य क्षितिमोहन सेन का लिखा हुआ है। कबीर रवीन्द्र की भूमिका से इसमें 'सोने में मुग्ध' का योग हो गया है। आचार्य सेन ने कबीर और उनके गुरु रामानन्द को स्वतन्त्र चिन्तक सन्तों की परम्परा में बहुत ऊँचा स्थान प्रदान किया है। इस ग्रन्थ के दो चक्ष, भूमिका और परिशिष्ट, चंदे प्रहत्तपूर्ण हैं। परिशिष्ट में बाउल सम्प्रदाय तथा कबीर पर उनके प्रभाव की सुन्दर विवेचना मिलती है। तीसरा ग्रन्थ विल्सन का लिखा हुआ है। इसमें हिन्दुओं के अनेक धार्मिक सम्प्रदायों की शोधपूर्ण विवेचना है। यद्यपि कबीर की विवेचना की

दृष्टि से यह ग्रन्थ अविश्व महत्त्व नहीं रखता किन्तु कबीर के अस्तित्व के सम्बन्ध में सन्देह उत्पन्न करके मनीषियों के लिए एक प्रश्न प्रस्तुत कर देता है जिम्मा ऐतिहासिक दृष्टि से बड़ा मूल्य है। अध्ययन की सामग्री की दृष्टि से इप्लुएन्स आफ इस्लाम ग्रान इण्डियन कल्चर नामक ग्रन्थ बड़ा काम का है। इसमें यशम्वी लखन डा० ताराचन्द ने प्रारम्भ में सूफी मत की प्रौढ़ आलोचना देकर फिर कबीर पर इस्लाम और सूफीमत का प्रभाव दिखलाया है। चिन्तन गंभीरता की दृष्टि से यह ग्रन्थ उच्च कोटि का है।

ईसा की बीसवीं शताब्दी के पूर्व कबीर पर स्वतन्त्र रूप से कोई ग्रन्थ नहीं निकला था। कबीर के अध्ययन का श्री गणेश कबीर नसूर से मानना चाहिये जिसका प्रकाशन बम्बई में सन् १९०२-३ में हुआ। पन्द्रह सौ पृष्ठों की यह एक विंगाल रचना है। ग्रन्थ सबघी अनेक कहानियाँ और मिथान्तों में यह ग्रन्थ भरा पड़ा है। इसका साहित्यिक मूल्य चाहे अधिक न हो किन्तु कबीर पर सबसे पहली पुस्तक होने से इसका मूल्य अतुलनीय है।

कबीर ज्ञान नाम का दूसरा ग्रन्थ सन् १९०४ में प्रकाशित हुआ। इसका रचयिता कोई सुखदेव प्रसाद नामक हिन्दू ईसाई था। धार्मिक सकीणता के कारण यह ग्रन्थ सत्य का उद्घाटन न कर सका। सन् १९०५ में कबीर साहब का जीवनचरित्र और सन् १९०६ में कबीर कसौटी का प्रकाशन हुआ। पहली रचना सरस्वतीविनायक प्रसन्न नरसिंहपुर से प्रकाशित हुई। इसका दृष्टिकोण धार्मिक होने से अधिक साहित्यिक महत्त्व नहीं है। दूसरी रचना पद्य में है। इसका प्रकाशन श्री बकटेश्वर प्रसाद बम्बई से हुआ था। इसमें वैज्ञानिक विवेचना का अभाव है। इसके रचयिता कोई कबीर पंथी सज्जन बाबू सहनसिंह थे। इसके अन्तर कबीर चरित्र बोध नामक ग्रन्थ के अतिरिक्त सन् १९१६ तक कोई और ग्रन्थ प्रकाश में नहीं आया। यह ग्रन्थ बम्बई के समराज श्रीकृष्णदास के यहां से प्रकाशित हुआ था। आलोचना के स्तर पर यह रचना भी नहीं आ पाई।

इसके उपरान्त सन् १९१६ में कबीर वचनावली की भूमिका से कबीर के अध्ययन का आलोचनात्मक आधार प्रस्तुत हुआ। इसमें हरिमोचन ने साहित्यिक आलोचना के साथ-साथ सैद्धान्तिक आलोचना देकर कबीर के अध्ययन के लिए एक नया दृष्टिकोण प्रस्तुत किया। सन् १९२८ में बाबू श्यामसुन्दर

दाम ने 'कबीर ग्रन्थावली' का सकलन करके उसकी भूमिका में कबीर सबी अध्ययन के सदन की मज्जा की। आलोचना के विकास के इतिहास में 'कबीर ग्रन्थावली' की भूमिका का कुछ कम सम्मान नहीं है, फिर भी कबीर के सिद्धान्तों की समुचित विवेचना का अभाव इसमें खटकता ही है। सन् १९३१ में 'कबीर का रहस्यवाद' प्रकाशित हुआ। ग्रन्थ अपने ढंग का अकेला है। इसमें विषय की विशद व्याख्या और विवेचना की गई है। इसके पश्चात् 'कबीर का रहस्यवाद' के लेखक, डा० रामकुमार वर्मा ने कबीर के सम्बन्ध में दो संग्रह प्रकाशित किए एक 'कबीर पदावली' के नाम में और दूसरा 'सन्त कबीर' के नाम में। पहले ग्रंथ में कबीर के चुने हुए पदों को संगृहीत करके उसे सक्षिप्त पाण्डित्यपूर्ण भूमिका से सुशोभित किया गया है। सन्त कबीर' में लेखक ने कबीर की प्रामाणिक वारिणियों को 'ग्रंथ साहब' से सकलित करके टीकासहित प्रस्तुत किया है। भूमिका इस ग्रंथ की भी सुन्दर है। कबीर के जीवन पर इसमें काफी प्रकाश डाला गया है।

सन् १९४१ में डाक्टर हजारीप्रसाद द्विवेदी के 'कबीर' ने प्रकाशित होकर शोध के छात्र को प्रचुर सामग्री प्रदान की। सामाजिक और धार्मिक गवेषणा ने कबीर के सिद्धान्तों को समझने में बड़ी सहायता दी। गवेषणा और पाण्डित्य की दृष्टि से यह कृति अब तक प्रकाशित ग्रंथों में सर्वश्रेष्ठ मानी गई है।

इधर गत ५-६ वर्षों के भीतर कबीर पर कुछ और पुस्तकें भी प्रकाशित हुई हैं जिनमें से डा० त्रिगुणायत कृत 'कबीर की विचारधारा' सर्वोत्तम है। विद्वान् लेखक ने भ्रम और अध्यवसाय से अपने प्रबन्ध को शोध के छात्रों के समक्ष प्रस्तुत किया है। मंडातिक मत-भेद होते हुए भी मैं लेखक के 'चिन्तन' की प्रशंसा किए बिना नहीं रह सकता। डा० रामरत्न भटनागर के 'कबीर एक अध्ययन' और महावीरसिंह गहलोत के 'कबीर' ने भी कबीर के अध्ययन को प्रोत्साहित किया है।

उक्त हिन्दी ग्रंथों के अतिरिक्त अंग्रेजी में भी कबीर पर कुछ ग्रंथ प्रकाशित हुए हैं जिनमें 'प्रोफेटर आफ इंडिया'—मन्मथनाथ गुप्त, 'कबीर एण्ड कबीर-पथ'—जी जी एच वेस्कट, 'कबीर एण्ड हिज फालोअर्स'—रेवेरेण्ड एफ ई, निगुण स्कूल आफ हिन्दी पोएट्री—डा० बडध्याल, 'कबीर एण्ड हिज ७७७'—० मो नर्मिह, और 'कबीर एण्ड दी भक्ति मूवमेन्ट'—

डा० मोहनमिह, अधिक महत्वपूर्ण हैं। 'हड्डेड पोएम्स आफ कबीर'—कवीन्द्र रवीन्द्र (भूमिका लेखिका—ईवीलिन अडरहिल), भी अपना साहित्यिक मूल्य रखता है।

कुछ पत्र-पत्रिकाओं में भी कबीर-सम्बन्धी लेख प्रकाशित होते रहे हैं। चन्द्रवली पाण्डेय ने नागरी प्रचारिणी पत्रिका (भाग १४ पृ० ५३६) में 'कबीर साहब का जीवन वृत्त' नामक लेख प्रकाशित करके साहित्य के क्षेत्र में बड़ा महत्वपूर्ण काम किया है। बन्ध्याण के योगाक में आचार्य क्षितिमोहन सेन ने 'कबीर का योग बखान' लेख लिख कर कबीर के योग-सिद्धान्तों पर पर्याप्त प्रकाश डाला है। कल्याण के वेदान्ताक में 'कबीर और वेदान्तवाद' लेख ने कबीर के दार्शनिक दृष्टिकोण को प्रस्तुत करने का समर्थ प्रयत्न किया है। 'कबीर का अलंकारिक दृष्टिकोण' नामक लेख में डा० ओ३म प्रकाश ने कबीर की काव्य-कला पर अपना मत प्रकट किया है। डा० रामप्रसाद त्रिपाठी ने 'हिन्दुस्तानी' भाग २, अ० २, पृ० २०७ पर 'कबीर जी का समय' लेख लिख कर कबीर के समय पर ऐतिहासिक प्रमाण प्रस्तुत किए हैं। 'कबीर साहब का साधना-पथ' (ले० उदयशंकर शास्त्री), 'जिन्ह कबीर की सक्षित चर्चा' (विचार-विमर्ष सम्मेलन, प्रयाग) और कबीर' (एनसाइक्लोपीडिया आफ रिलीजन एण्ड एथिक्स) नामक लेखों ने भिन्न-भिन्न दृष्टिकोणों से कबीर को पाठकों के सामने रख कर कबीर-सम्बन्धी अध्ययन को आगे बढ़ाया है।

कबीर-सम्बन्धी आलोचनात्मक ग्रन्थ उर्दू में भी प्रकाशित हुए हैं जिनमें से 'सम्प्रदाय'—प्रोफेसर बी बी राय (मिशन प्रेस लुधियाना, सन् १९०६), 'कबीर और उनकी तात्वीम'—शिवप्रत लाल (सन् १९१२), 'कबीर साहब'—धो छुन्सी (हिन्दुस्तानी एकेडेमी, सन् १९३०), और 'कबीर पथ'—शिवप्रत लाल (मिशन प्रेस, इलाहाबाद) बड़े महत्व के हैं। अन्तिम ग्रन्थ में कबीर-पथ का शास्त्रीय एवं वास्तविक स्वरूप निरूपित करने की चेष्टा की गई है। प्रारम्भिक प्रयत्नों में ग्रन्थ के महत्व की उपेक्षा नहीं की जा सकती।

इस प्रकार कबीर के अध्ययन के लिए पर्याप्त सामग्री होते हुए भी चिन्तन की व्यापकता के क्षेत्र में उसकी पूर्णता को स्वीकार नहीं किया जा सकता। हो सकता है कि कबीर के जीवन के सम्बन्ध में ऐतिहासिक दृष्टि से कोई नया तथ्य प्रकट न हो सके, किन्तु चिन्तन के गर्भ में नए अनुमानों और नए दृष्टिकोणों के लिए सदैव अवकाश रहता है। प्रस्तुत लेखकों के प्रयत्नों में भी नया दृष्टिकोण प्रकट हो सकता है।

: २ : जीवन

किसी कवि या लेखक के जीवन-वृत्त के लिखने में अन्त साक्ष्य और वहि साक्ष्य, दोनों ही को आधार बनाया जाना है। कबीर की रचनाओं में एक पक्ति के सिवा कहीं भी उनके जीवन-काल का संकेत नहीं मिलता—‘गुरु परसादौ जैदेव नामा, भगति के प्रेम हन्हहि और है जाना।’ इस पक्ति से यह स्पष्ट हो जाता है कि कबीर जयदेव और नामदेव के पश्चात् हुये थे। समय की दृष्टि से इन दोनों में जयदेव पहले आते हैं। कहा जाता है कि जयदेव राजा लक्ष्मण से की सभा (सन् ११७०) को सुशोभित करते थे। गीतगोविन्द इन्हीं की रचना है। यहाँ तक माना जाता है कि ‘गीतगोविन्द’, ‘विज्ञान गीता’ या ‘प्रबोध चन्द्रोदय’ की तरह साकेतिक रचना है। इसमें ‘ज्ञान-दृष्टि’ की ओर संकेत किया गया है। ‘राधा’ जीव-मुक्ति को संकेत करती है। कृष्ण और राधा—ज्ञान और मुक्ति—परस्पर सम्बन्धित प्रेमी और प्रिया है। यह रूपक मान लेने में जयदेव की भक्ति का रूप-चित्र ही बदल जाता है।^१ ऐसी भक्ति कबीर के मत के प्रतिकूल नहीं है।

नामदेव का समय सन् १२७० के आस-पास माना जाता है। ये सतारा जिले में नरसीबमनी स्थान पर एक छोटा बरा में पैदा हुए थे। इनका परिवार शिव भक्त था। कहा जाता है कि बड़े होकर ये कुमार्ग-चामी हो गये और बट-मारी तथा राहजनी करने लगे, किन्तु पंथिक भक्ति-भावना की ही उमड़ धाई और वे ‘विठोबा’ के भक्त हो गये। उन्होंने हिंदी और मराठी दोनों में कविता की है।

बीजकगत्त^२ एक पद में कबीर ने रामानन्द के प्रति अपनी थोड़ा प्रकट की है। कबीर ग्रन्थावली में कबीर का संकेत एक ऐसे साधु गुरु के प्रति है

^१ मैकलिफ—सिक्ख, Vol VI, पृ० १०

^२ रामानन्द रामरस आते। कहहि कबीर हम कहि कहि आके ॥

जितने आत्मानुभव को रोकने वाले पाखण्ड और अज्ञान के द्वार का भङ्गन कर दिया था। दविस्तरा के लेखक न भी कबीर को रामानन्द का शिष्य माना है। नाभाजी और घोरछा के हरिराम व्यास का भी यही मत है। यह सम्बन्ध कबीर के समय पर पर्याप्त प्रकाश डाल सकता है।

अगस्त्य संहिता के बाद के परिशिष्ट 'भविष्यात्तर खण्ड' के अनुसार रामानन्द का जन्म सन् १२६६ ई० म हुआ था और उनकी मृत्यु सन् १४१० में हुई थी। डा० भण्डारकर और डा० त्रियसंब ने रामानन्द की जन्म-तिथि सम्बत् १३५६ मानी है जो अगस्त्य संहिता के अनुरूप है। डा० फकुंहर और की साहवै ने रामानन्द का समय सन् १४०० से १४७० तक निश्चिन किया है।

डा० फकुंहर और की साहवै के मत से रामानन्द की आयु ७० वर्ष की ठहरती है जो भक्तमाल की बहुत काल वपु धारिक — उक्ति के अनुरूप नहीं है। सम्बत् १३५६ को रामानन्द की जन्म तिथि स्वीकार कर लेने पर सन्त पीपा को जिनका समय सम्बत् १४८२ निश्चित किया जाता है, उनका शिष्य मानने में अड़चन पटती है। स० १३५६ को रामानन्द की जन्म-तिथि मान लेने से पीपा के जीवन काल में ही रामानन्द की आयु १२६ वर्ष की हो जाती है। यदि शिष्य होने के समय पीपा को २० वर्ष का भी मान लें तो रामानन्द की आयु १४० वर्ष हो जाती है जो प्रत्यक्षत असंभव दिखाई पटती है। अतएव स० १३५६ को भी रामानन्द की जन्म तिथि स्वीकार नहीं किया जा सकता।

भक्तमाल के टीकाकार हरिवरन ने रामानुजाचार्य की शिष्य परम्परा में रामानन्द का पाँचवा माना है। डा० त्रिगुणायत चार पीढ़ियों के लिए ३०० वर्ष का समय मानत है। इस दृष्टि से रामानन्द का समय स० १३७५ के आस-पास आता है क्योंकि विद्वाना ने राम नुज का समय स० १०७३ के समीप निश्चित किया है। अपन अनुमान को थोड़ी ढील देकर डा० त्रिगुणायत ने रामानन्द की जन्म तिथि स० १३८५ मानी है और उनकी निधन तिथि लगभग स० १५०० निश्चित की है। 'प्रसंग पारिजात' नामक ग्रन्थ में उनकी निधन तिथि स० १५०५ दी हुई है। यदि यही तिथियाँ मूल्य मानलें तो रामानन्द की आयु १२० वर्ष की होती है जो जनश्रुति से समर्थित है।

५० रामचन्द्र शुक्ल ने कबीर की जन्म तिथि जठ सुदी पूर्णिमा सोमवार स० १४५६ वि० मानी है किन्तु यह तिथि डा० वड्डवाल को मान्य नहीं है। वे कबीर की जन्म तिथि स० १४०७ और स० १४४७ के बीच अनुमान करते हैं। उनका कहना है कि नामदेव की कहानियाँ कबीर के समय में बहुत प्रचलित गई थी और नामदेव की मृत्यु स० १४०७ में होने से

सं० १४०७ के पश्चात् ही ठहरता है। डा० बड्डवाल रामानन्द की निधन तिथि सं० १४६७ के लगभग मानकर कबीर की आयु उम्र समय कम से कम १८-२० वर्ष मानते हैं। इस प्रकार वे सं० १४०७ और सं० १४४७ के बीच में कबीर की जन्म-तिथि का अनुमान लगाते हैं। उनका कहना है कि कबीर का जन्म सन् १३७० ई० अर्थात् सं० १४२४ वि० के आस पास हुआ होगा। डा० त्रिगुणायत ने कबीर की जन्म-तिथि सन् १४५४ मानी है जो 'कबीर चरित बोध' में दी हुई तिथि के अनुरूप है। यह तिथि प० रामचन्द्र शुक्ल द्वारा मानी हुई तिथि से लगभग मिल जाती है। जो हो यही तिथि लोकप्रसिद्ध है। किसी गवेषणात्मक निष्कर्ष के अभाव में 'अभिहित' को स्वीकार न करता अनुमान के सामन को स्वीकृति देना है।

कबीर की मृत्यु के सम्बन्ध में जो दावे प्रचलित हैं वे ये हैं --

(१) सवत पन्द्र सौ औ पाँच मो, मगहर कियो गौन ।

अगहन सुदी एकादसी मिलो पौन धे पौन ॥

(२) सवत पन्द्र सौ पछतरा, कियो मगहर को गौन ।

भाघ सुदी एकादसी, रत्नो पौन मे पौन ॥

(३) सवत पन्द्रह सौ उनहतरा हाई ।

सतगुर चने उठ हसा उराई ॥

—(धर्मदाम द्वादश पद्य)

(४) पन्द्रह सौ उनचास मे मगहर कीनो पौन ।

अगहन सुदी एकादसी, मिलो पवन मे पौन ॥

—(भक्तमाल की टीका)

उक्त चारो दोहों में कबीर की मृत्यु के सम्बन्ध में चार तिथियाँ मिलती हैं — (क) सं० १५०५, (ख) सं० १५७४ (ग) सं० १५६६ और (घ) सं० १५४६। इनमें से किसी तिथि के सम्बन्ध में प्रमाण नहीं है। अनन्तदाम की परिषद् के अनुसार कबीर ने १२० वर्ष की आयु प्राप्त की थी। सं० १४५५ (कबीर की जन्म-तिथि) में १२० वर्ष जोड़ देने पर उनकी निधन-तिथि सं० १५७५ आ जाती है। इससे कबीर को सिकन्दर लोदी, रामानन्द तथा गुरु नानक का समकालीन मानने में कोई अड़चन नहीं आती। त्रिगु के अनुसार सिकन्दर से कबीर की भेंट सं० १५५३ में, जबकि वे ६८ वर्ष के होंगे, हुई थी। मि० वेस्काट का मत है कि गुरुनानक २७ वर्ष की अवस्था में कबीर से मिले थे। गुरु नानक की जन्म तिथि सं० १५२६ मानी जाती है। इससे स्पष्ट है कि कबीर की भेंट सं० १५५३ में हुई थी।

डा० बडध्वाल का कहना है कि स० १५७५ को कबीर की निधन तिथि मानने में उनको विशेष आपत्ति नहीं है, किन्तु यह तिथि प्रमाणों से पुष्ट नहीं है। ऐसा प्रतीत होता है कि कबीर के सबंध में राजदण्ड का आविष्कार ही कबीर को सिकन्दर लोदी (सन् १४८६-१५१७ ई०) से जोड़ने का कारण बना है। शायद यह प्रह्लाद और कबीर की तुलना को पूरा करने की दृष्टि से किया गया गया हो। वे डा० रामप्रसाद त्रिपाठी के इस मत से सहमत हैं कि सिकन्दर लोदी के समय तक कबीर अपनी खडग-पद्धति को लेकर नहीं पहुँचे होंगे।

किन्तु डा० बडध्वान के इस विचार को भी कोई प्रमाण प्राप्त नहीं है कि कबीर की मृत्यु स० १५०५ (सन् १४४८) में हुई थी। वे डा० प्युहुरर के इस मत से प्रभावित हुए दोष पड़ते हैं कि 'नवाब बिजली खाँ' ठान ने स० १५०७ में कबीर की कब्र पर एक स्मारक^१ बनवाया जिसकी तस्मियाँ स० १६२४ में नवाब फिदाईखाँ ने कराई। डा० प्युहुरर के तयान को प्रामाणिक तो स्वयं डा० बडध्वान भी नहीं मानते, फिर उसके आधार पर मानी हुई कबीर की मृत्यु-तिथि को प्रामाणिक कैसे माना जा सकता है ?

उक्त स्मारक के सम्बन्ध में डा० त्रिपुल्यायत का यह मत उचित ही दीख पड़ता है कि बिजली खाँ कबीर का भक्त रहा होगा। उसने कबीर के जीवन-काल में कोई स्मारक बनवाया होगा। आगे चल कर फिदाई खाँ ने उनकी मृत्यु के उपरान्त उस को रोजे का रूप दे दिया होगा। डा० रामकुमार वर्मा का भी यही अनुमान है कि बिजली खाँ कबीर का भक्त था। उसने मगहर में उनकी जन्म तिथि के उपलक्ष में रोजा बनवाया था।

'भक्त सुभा-वि-दु-स्वाद' नामक ग्रन्थ में कबीर की निधन तिथि अगहन सुदी एकादशी, स० १५५२ मिलती है। प्रमाण का अभाव होने से यह कहना अनुचित न होगा कि यह तिथि अनुमान-प्रसूत हो सकती है।

अस्तु, लोक प्रसिद्धि को प्रमाणों पर कस कर इसी निरांश पर पहुँचा जा सकता है कि कबीर का जन्म संवत् १४५५ और निधन संवत् १५७५ में था या।

^१ यह तिथि 'मार्केलाजिकल सर्वे आफ इंडिया' के आधार पर दी गई है। सर्वे का तिथि-निर्देश अनुमानमूलक ही प्रतीत होता है।

‘स्थान’ शब्द तीन ओर संकेत करता है—जन्म, निवास एवं मृत्यु। कबीर के जन्म स्थान के सम्बन्ध में तीन मत प्रचलित हैं—एक तो यह कि वे मगहर में उत्पन्न हुए थे, दूसरा यह कि उनका जन्म-स्थान काशी या और स्थान तीसरा-यह कि वे आजमगढ़ जिले के बेलहरा गाँव में उत्पन्न हुए थे। श्री सीताराम चतुर्वेदी और स्वर्गीय डाक्टर श्यामसुन्दरदास कुछ ग्रन्थ साक्ष्यों के कारण कबीर का जन्म स्थान काशी मानते हैं, किन्तु डा. रामकुमार वर्मा इस मत के विरोधी हैं। वे कबीर का जन्म-स्थान मगहर मानते हैं। उनका कहना है कि काशी कबीर का जन्म-स्थान नहीं है। वहाँ तो वे बाद में आकर रहने लगे थे।

ग्रन्थ साक्ष्य के रूप में कबीर-बानी की अनेक पंक्तियाँ प्रस्तुत की जा सकती हैं, किन्तु कई पंक्तियों में एक-दूसरी का विरोध-सा दिखाई देता है जिससे समस्या के हल के स्थान पर उलझन कुछ बढ़ जाती है। उदाहरण के रूप में ‘काशी में हम प्रगट भये हैं, रामानन्द चिताए’, को ही लिया जा सकता है। इससे स्पष्ट हो जाता है कि कबीर ने काशी में जन्म लिया था। इसमें सन्देह के लिए शायद ही कोई अवसर हो, किन्तु, ‘पहले दरसन भयहर पायो, पुनि कासी बसे आई’—इस पंक्ति से कबीर की पहली पंक्ति का आशय व्यक्त हो जाता है।

यहाँ ‘दरसन’ शब्द भी विद्वानों के विवाद का कारण बन गया है। मगहर को कबीर का जन्म-स्थान मानने वाले इस शब्द का अर्थ ‘जन्म लेना’ मानते हैं और दूसरे पक्षवाले इसका अर्थ सामान्यतया ‘ईश्वर-दर्शन’ बतलाते हैं। जो लोग मगहर को कबीर का जन्म-स्थान नहीं मानते उनका कहना है कि संभवतः कबीर पर्यटन करते हुए कभी मगहर गये होंगे और वहाँ उन्हें या तो किसी सिद्ध पुरुष के या भगवान् के दर्शन हुए होंगे अथवा वहाँ उनको ज्ञान की प्राप्ति हुई होगी।

डा. त्रिगुणायत की धारणा है कि कबीर मगहर में ही उत्पन्न हुए थे। इसकी पुष्टि में उनके तर्क ये हैं—

१. मगहर में मुसलमानों की बस्ती बहुत अधिक है। वे सभी अधिकतर जुलाहे हैं। कोई आश्चर्य नहीं कि कबीर इन्हीं जुलाहों में से किसी के घर उत्पन्न हुए हो।
 २. कबीरदास जी ने अपनी रचनाओं में कई बार मगहर की चर्चा की है।
- इसका तात्पर्य यह है कि मगहर में उनका घनिष्ठ सम्बन्ध था। उन्होंने उसे

कबीर एक विवेचन

सदैव काशी के समकक्ष ही पवित्र और उत्तम माना है । इतनी अधिक भ्रष्टा-भावना केवल जन्म-स्थान के प्रति ही हो सकती है ।

कबीरदासजी मृत्यु का समय समीप आने पर मगहर चले गये थे । उन्होंने काशी में रहना बहुत उचित नहीं समझा । यह मानव स्वभाव है कि वह जहाँ उत्पन्न होता है वहीं मरना चाहता है ।

१. कबीरदासजी ने स्पष्ट लिखा है कि सबसे पहले उन्होंने मगहर को देखा था । उसके बाद वे काशी में बस गये थे । इस उक्ति में खीच-तान कर दूसरा अर्थ लगाना हठधर्मी भर होगी ।
५. कबीरदास जी ने लिखा है कि 'तोरे भरोसे मगहर बसिऔ, मेरे तन की तपन बुझाई'— इस पंक्ति ने स्पष्ट है कि अपनी जन्मभूमि में पहुँचकर इस प्रकार की शांति का अनुभव करना स्वाभाविक भी है ।
- ६ एक बात और है । 'आर्कलॉजिकल सर्वे आफ इंडिया' में लिखा है कि बिजलीखाना ने बस्ती जिले के पूर्व में आमी नदी के दाहिने तट पर सन् १५०७ में रोजा बनवाया था । सिकन्दर लोदी और कबीर के मिलन की घटना के आधार पर निश्चित किया जा चुका है कि उस समय कबीर जीवित थे । मरा अनुमान है कि बिजली खाँ कबीर का भक्त था । उसने कबीर के जीवन-काल में कबीर के जन्म-स्थान में कोई स्मारक बनवाया होगा । आगे चलकर फिदाई खाँ ने उनकी मृत्यु के उपरान्त उसी को रोजे का रूप दे दिया होगा ।

इन तर्कों से श्री त्रिगुणायत यह सिद्ध करने की चेष्टा करते हैं कि कबीर का जन्म-स्थान मगहर, काशी का समीपवर्ती मगहर, था ।

यहाँ मैं सिर्फ यह कहना चाहता हूँ कि जिन लोगों का यह मत है कि कबीर का जन्म उस मगहर में नहीं हुआ था जो गोरखपुर से पन्द्रह मील दूर बस्ती जिले में है, वे डा. त्रिगुणायत से बहुत दूर नहीं हैं और डा. त्रिगुणायत का 'मगहर' काशी से बहुत दूर नहीं है ।

कबीर-प्रशिक्षा के अनुसार "सत्य पुरुष का तेज काशी के 'नहर तानाब' उतरा था अथवा उक्त तानाब में पुरइन के पत्ते पर पौड़ा हुआ बालक नीचे ही की स्त्री को काशी नगर के निकट मिला था ।" इससे तो यही सिद्ध है कि कबीर का जन्म काशी में हुआ था, परन्तु 'बनारस डिस्ट्रिक्ट

गजेटियर' के अनुसार कबीर का जन्म काशी या मगहर में न होकर आजमगढ़ जिले के 'बेलहरा' गांव में हुआ था। कहते हैं कि वहाँ बेलहरा नाम का एक तालाब है। पहले उसका नाम लहर तालाब था। कबीरदास जी का जन्म इसी तालाब पर हुआ बतलाया जाता है। श्री त्रिगुणायत ने इसको कबीरदास का जन्म-स्थान मानने में आपत्ति की है क्योंकि खोज करने पर उनको आजमगढ़ जिले के उक्त गांव में कबीर से सम्बन्धित न तो कोई स्मारक ही मिला और न वहाँ कबीर पंथी ही मिले, प्रतएव गजेटियर के लेखक का मत उनको केवल अनुमान पर आधारित प्रतीत होना है। सम्भवतः अनुमान का कारण 'सहरनाला' और 'बेलहरा' शब्दों का साम्यमान रहना हो।

मैं डा. त्रिगुणायत के मत से इस मीमांसा तक तो सहमत हो सकता हूँ कि कबीर का जन्म काशी के पास पाम ही कही हुआ था, किन्तु उनका जन्म स्थान काशी के समीप का कोई 'मगहर' बताते हुए उन्होंने जो तर्क दिये हैं उनमें मैं सहमत नहीं हूँ क्योंकि वे निर्वस हैं जिनकी विवेचना आगे की जाती है।

श्री त्रिगुणायत का पहला तर्क यह है कि मगहर में मुसलमानों की बस्ती बहुत अधिक है। वे सभी अधिकतर जुलाहे हैं। कोई आश्चर्य नहीं कि कबीर इन्हीं जुलाहों के घर उत्पन्न हुए हों। यह ठीक है कि मगहर में जुलाहों की सख्या अधिक है किन्तु इससे यह निष्कर्ष कैसे निकाला जा सकता है कि १. उक्त स्थान का 'मगहर' नाम कबीर का समकालीन है, २. वहाँ कबीर के जन्म से पहले से ही जुलाहे रह रहे हैं, ३. कबीर का जन्म किसी जुलाहे के ही घर में हुआ था, और ४. वहाँ इसी स्थान का जुलाहा था? हो सकता है कि यह मगहर कोई नई बस्ती हो और कबीर के बाद जुलाहे लोग वहाँ आ बसे हों और उन्होंने अपने स्थान को महत्व देने के लिए कबीर से सम्बन्धित 'मगहर' के पीछे मगहर नाम रख लिया हो।

डा. त्रिगुणायत का दूसरा तर्क यह है कि कबीरदास जी ने अपनी रचनाओं में मगहर की कई बार चर्चा की है। इसका तात्पर्य यह है कि मगहर से उनका घनिष्ठ सम्बन्ध था। उन्होंने उसे सदैव काशी के समकक्ष ही पवित्र और उत्तम माना है। इतनी अधिक श्रद्धा-भावना केवल जन्म-स्थान के प्रति ही हो सकती है। यहाँ यह मानने का कोई कारण नहीं दीख पड़ता कि यह मगहर जिसका कबीरदास ने बार-बार नाम लिया है, काशी के समीप का ही मगहर है और यह भी कोई पष्ट तर्क नहीं है कि मनुष्य जन्म-स्थान के प्रति ही अधिक

श्रद्धा-भावना रखता है। यदि ऐसा हो तो अनेक लोग अपने जन्म-स्थान को छोड़कर श्रद्धावश काशी, मथुरा, द्वारिका आदि तीर्थ-स्थानों में न जायें। कई वृद्धों की श्रद्धा-भावना इन तीर्थों के प्रति इतनी उद्दाम हो जाती है कि वे इनके आकर्षण का मवरण न करके अपने जन्म-स्थान के मोह को भी तोड़कर इनमें जा बसते हैं। ये समझता हूँ कबीरदास ने अपनी रचनाओं में मगहर की वर्चा इसलिए नहीं की कि वह उनका जन्म-स्थान था, वरन् इसलिए कि वे मगहर पर घोंपे हुए निर्मूल कटाक को अन्ध विश्वास के सिर मढ़ना चाहते थे। इससे इस निष्कर्ष पर पहुँचना अनुचित नहीं कि कबीर द्वारा की गई मगहर की वर्चा में श्रद्धा-भाषिता की सत्यता न होकर रुढ़ि एवं अन्ध विश्वास की उन्मूलनकारिणी प्रवृत्ति की सतर्कतामात्र है।

श्री त्रिगुणायत का तीसरा तर्क है कि 'कबीरदास जी मृत्यु का समय समीप आने पर मगहर चले गये थे। उन्होंने काशी में रहना बहुत उचित नहीं समझा। यह मानव स्वभाव है कि वह जहाँ उत्पन्न होता है वही मरना चाहता है।' डा. त्रिगुणायत का ठक यहाँ तक तो मान्यता प्राप्त करता है कि कबीरदास जी अपने अन्त-काल के समीप मगहर चले गये थे, किन्तु उस मगहर में जिसके सम्बन्ध में यह अन्ध विश्वास अब तक छाया हुआ है कि वहाँ मरने से नरक मिलता है। कबीर-जैसे निर्मोह जीवन्मुक्त के सम्बन्ध में यह कहना उचित नहीं है कि वे अपने अन्त-काल में भी जन्म-स्थान के ममत्व का स्वरण न कर सके और यह कहना भी अनुचित है कि कबीरदास जी मानव-स्वभाव के अनुकूल ही मृत्यु-काल के समीप अपने जन्म-स्थान मगहर को चले गये थे। अतएव यह कहना ही उचित दीख पड़ता है कि वे सत्य के अनुसन्धान से प्राप्त अपने निजी विश्वास के अनुकूल ही मगहर गये थे। वे इस अन्ध-विश्वास का खण्डन करना चाहते थे कि मगहर में मरने वाले को गंधे की योनि या नरक की प्राप्ति होती है।

अपने चौथे तर्क में डा. त्रिगुणायत ने इस पक्ति का आश्रय लिया है—'पहले दरसन मगहर पायो, पुनि काशी बसे आई', किन्तु अनेक प्रतिलिपियों में यह पक्ति भी तो मिलती है—'पहले दरसन काशी पायो, पुनि मगहर बसे आई।' भन इस समस्या के हल के निमित्त हठधर्मी नहीं चल सकती, दोनों पक्तियों की प्रामाणिकता के सम्बन्ध में शोध की आवश्यकता है।

अपने पाँचवें तर्क में डा. त्रिगुणायत ने 'तोरे अरोसे मगहर बसिमी, मेरे की तूपन बुमाई', इस पक्ति का अर्थ अपनी ओर खींचते हुए कहा है कि

अपनी जन्म-भूमि में पहुँच कर इस प्रकार की शान्ति का अनुभव करना स्वाभाविक भी है। मैं ममभक्ता हूँ इस प्रकार का निष्कर्ष निराधार है। इस पक्ष में स्पष्टतः यह अर्थ निवृत्तता है—‘हे परमात्मा, मैं तेरे शरीर में ही मगहर में वास हूँ और इस विश्वास से मेरे शरीर की तपन पुनः गई है।’ इस पक्ष से यह बात भी स्पष्ट हो जाती है कि यह मगहर वह स्थान था जहाँ बसने में लोग घबराते थे।

डा. त्रिगुणायत के छोटे तर्क ने सब तर्कों को काट कर अपनी प्रतिष्ठा रखी है। इनमें ‘आर्कैलाजिकल सर्वे आफ इण्डिया’ का सहारा लेकर यह कहा गया है कि बस्ती जिले के पूर्व में ग्रामी नदी के दाहिने तट पर बिजली खा ने सम्बत् १५०७ वि० में कबीर के प्रति अपनी भक्ति के कारण एक स्मारक बनवाया था। उसी को कबीर की मृत्यु के बाद फिदाई खा ने रोजे का रूप दे दिया होगा। डा. साहब का अनुमान है कि यह स्मारक कबीर के जन्म-स्थान में ही बनवाया गया होगा। उनके मत से कबीर का जन्म-स्थान है काशी का समीपवर्ती मगहर। फिर यहाँ उस स्मारक का प्रश्न ही नहीं उठता जो बस्ती जिले में ग्रामी नदी के तट पर बनाया गया था। मैं ममभक्ता हूँ कि बस्ती जिले में बना हुआ उक्त स्मारक काशी के समीपवर्ती मगहर में नहीं लाया जा सकता और न काशी के समीप के मगहर को बस्ती जिले में ग्रामी के तट पर ही खेजाया जा सकता है। अतएव यह छोटा तर्क भ्रममात्र है।

इस विवेचन से माफ हो जाता है कि कबीरदास का जन्म मगहर में नहीं हुआ था। फिर भी यदि डा. त्रिगुणायत का ‘मगहर’ (जो काशी के समीप है) वही मगहर है जो रुड-मान्यता के साक्ष्य में लाक्षणिक है और जहाँ ‘लहर तालाब’ भी है, तो मुझे यह मानने में कोई आपत्ति नहीं है कि कबीर यही पैदा हुए थे। इसके अतिरिक्त न तो कोई अन्य मगहर ही कबीरदास का जन्म-स्थान था और न ‘बनारस डिस्ट्रिक्ट गजेटियर’ का ‘बेलहरा’ ही। यदि डा. त्रिगुणायत का ‘मगहर’ काशी में अद्वार है तो जिस प्रकार मैं उसे मगहर कह सकता हूँ, उसी प्रकार वे भी उसे काशी कह सकते हैं। उसे काशी कहने में आपत्ति का कोई कारण नहीं दिखाई देता, किन्तु कबीर की रचनाओं में काशी के साथ-साथ मगहर की बात भी चलती है, इसलिए अवश्य ही मगहर कोई काशी से दूरस्थ—बस्ती है।

इस दशा में मगहर का काशी के ‘लहर तालाब’ से कोई सम्बन्ध नहीं

यह कबीर का जन्म स्थान नहीं माना जा सकता, ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार प्रटकलबाजियों के बल पर काशी को कबीर के जन्म-स्थान होने की मान्यता से वंचित नहीं किया जा सकता। नीचे की पंक्तियाँ काशी और मगहर की स्थूल भिन्नता सिद्ध करने के लिए पर्याप्त हैं —

१ पहले दरसन मगहर पायो, पुनि कासी बसे आई ।

या

पहले दरसन कासी पायो, पुनि मगहर बसे आई ।

२ जैसा मगहर तैसी कासी, हम एक करि जानी ।

३ जस कासी तस मगहर, ऊसर हिरदै राम सति होई ।

४ बहुत बरस तप कीया कासी, मरनु भइया मगहर को बासी ।

५ सुगल जनमु सिवपुरी गँवाइया, मरती बार मगहर खठि बाइया ।

६ का कासी का मगहर, ऊसर हृदय राम बस मोरा ।

७ तू ब्राह्मन मै कासी का जुलाहा, चीन्ह न मोर गियाना ।

८ कासी मे हम प्रगट भये हैं, रामानन्द चिताये ।

इन पंक्तियों को पढ़कर यह सन्देह नहीं रह जाना चाहिए कि मगहर और काशी दो भिन्न बस्तियाँ नहीं हैं। चौथी, पाचवी, सातवी और आठवी पंक्ति में यह भी स्पष्ट हो जाता है कि कबीर का केवल अन्तर्कालीन सम्बन्ध ही मगहर से था, वस्तुतः वे काशी के निवासी थे और उनका प्रारम्भिक सम्बन्ध काशी से बहुत समय तक रहा था।

कबीर 'बानी' के अतिरिक्त काशी के पक्ष में जनश्रुति और कबीर-पथ के ग्रन्थ भी हैं। कोई कबीर-पथी कबीर को 'मगहर' का नहीं मानता है। अनन्तदास और धर्मदास की रचनाओं में कबीर की प्रतिष्ठा काशीवासी के रूप में ही हुई है किन्तु यह बात भी अमान्य नहीं है कि कबीरदास ने काशी पर्यटन किया था। उनकी 'बानी' में स्थान-स्थान के जो शब्द मिलते हैं उनसे अनेक तथ्य प्रकाश में आते हैं—

१ बा प २१०, २ स बा २ ३; ३ बा प ४०२, ४ स क. १५; ५. स क प १५, ६ बी श १०३, ७ बा प २५० तथा स क. भा २ ।

१. यह कि कबीर ने पर्यटन बहुत किया था, २ यह कि देश के अनेक भागों के लोग उनके सम्पर्क में आते थे और ३ यह कि कबीर की भाषा ने देश-भर के शब्द पचा लिये थे या यह कि देश-भर में कबीर की जैसी कोई सामान्य भाषा भी प्रचलित थी। जो हो यह सम्भव है कि अपने पर्यटन-काल में कबीर अन्यत्र भी रहे हों। यदि 'पहले दरसन मगहर पायो'—को ही प्रामाणिक मान लिया जाए तो यह मानना अनर्थ न होगा कि अपने ज्ञानोदय से पूर्व भी कबीर कुछ समय मगहर में रहे थे।

इस समग्र विवेचन के आधार पर यह निष्कर्ष निकलता है कि कबीर काशी या उसके समीपस्थ किसी स्थान में उत्पन्न हुए थे। उन्होंने काशी में निवास किया और निश्चय काल के समीप वे मगहर चले गये।

कबीर की जाति के सम्बन्ध में विद्वानों में बड़ा मनभेद है। उनकी जाति किसी विद्वान् ने ब्राह्मण बतलाई है, किसी ने जुलाहा और किसी ने उनको 'जुगी', जोगी या योगी जाति का बतलाया है। सभी विद्वानों ने जाति अपने अपने पक्ष में कबीर बानियों^१ से महसूस की है। कबीर ने अपने को कोरी भी कहा है। इसमें संदेह नहीं कि कबीर ने अपने लिए जुलाहा शब्द का बार-बार प्रयोग करके अपने आलोचकों को अपनी जाति बतला दी है, किन्तु कोरी शब्द का प्रयोग भी कबीर-बानियों में कई जगह मिलता है जिससे समस्या पैदा हो जाती है। एक स्थान पर 'पिता हमारी बहुत गोसाईं'^२—कहकर कबीर ने जाति विषयक समस्या को घोर भी जटिल कर दिया है। कबीर की बानियों में उनकी जाति की ओर संकेत करने वाली जो अनेक पंक्तियाँ मिलती हैं और जिन पर अनेक विद्वानों के मत आधारित हैं, नीचे उद्धृत की जाती हैं तथा उनके प्रतिरिक्त अन्य महात्माओं ने अपनी-अपनी बानियों में उनकी जाति के सम्बन्ध में जो कुछ कहा है उसको भी संक्षिप्त मूल में प्रस्तुत किया जाता है —

१. जाति जुलाहा मति को घोर, हरबि-हरबि गुण रमै कबीर ।^३

२. मेरे राम की अमै पद नगरी, कहै कबीर जुलाहा ।

३. तू ब्राह्मण में कासी का जुलाहा, बूझहु भोर, गियाना ।^४

४. तू ब्रह्म मे कासी का जुलाहा, मोहि तोहि बराबर कंसीक बनहि ।

—सत कबीर, राग ५

५ पूरव जनम हम ब्राह्मन होते, ओछे करम तपनीना ।

रामदेव की सेवा चुका, पकरि जुलाहा कीना ॥

६ जाति जुलाहा नाम कबीरा, बनि बनि फिरो उदासी ।

७ जोसाहे घर अषना चीना, घट ही राम पिछाना ।

ऊपर की पक्तिया ऐसी हैं जिनसे कबीर के जुलाहा होने का परिचय मिलता है । नीचे ऐसी पक्तिया उद्धृत की जाती हैं जो कबीर के कोरी होने की सूचना देती हैं —

१ एहत कबीर कारगह तोरो, सूतहि सूत मिलाए कोरी ।

२ परिहरि काम राम कहि बौरे, सुनि सिख बन्धू मोरी ।

हरि को नाम अमे पब दाता, कहे कबीरा कोरी ॥

कबीर ने जुलाहा, कोरी और 'बहुगुमाई' शब्दों के प्रयोग से जहाँ एक समस्या पैदा करदी है, वहाँ कबीर मेरी जाति को सब कोई 'हसनीहार' (सत कबीर स २) कहकर व हमें एक बड़े संदेह में निकाल लेते हैं । वे हमें यह निश्चय करा देते हैं कि उनकी जाति 'उम समय उपहास्य वस्तु थी । समाज में उसका बड़ा निम्न स्थान था ।

कबीर बानियों के सिवा दूसरे सन्तों की बानियों में भी कुछ ऐसी पक्तिया मिलती हैं जो कबीर की जाति का परिचय देती हैं । उनमें से कुछ उपयुक्त उद्धरण नीचे दिये जाते हैं—

१ जाक ईबि बकरीदि, कुल गऊ रे बध करहि, मानिअहिसेख सहीद पीरा ।

जाक बाप बंसी करी, पूत ऐसी करी, तिहूँ रे लोक परिसिध कबीरा ॥

—[रंदास बानी]

२ कासी बस जुलाहा एक, हरिभगतनि की पकरी टेक ।

—[अनन्तदास—कबीरसाहब की परिचई में]

३ जुलाहा अमे उत्पन्नो साध कबीर ।

—[रज्जव—महामुनि सर्वगो साध महिमा—१३]

एक-दा स्थानों पर कबीर की बानियों में ऐसी उक्तिया प्रयुक्त हुई हैं जो यह प्रकट करती हैं कि कबीर न तो हिन्दू थे, न भूमजमान और न जोगी एक उ रा २—

जोगो गोरख गोरख करै, हिन्दू राम नाम उच्चरै ।

मुसलमान कहै एक खुदाई, कबीरा को स्वामी घर-घर रह्यो समाई ॥

इन उक्तियों के अतिरिक्त विद्वानों ने किंवदन्ती से भी महायत्ना लेने का प्रयत्न किया है । कबीर ने अपनी उक्तियों में अपने लिए जुलाहा और कोरी दोनों शब्दों का प्रयोग किया है, किन्तु ये दोनों शब्द ध्यानात्मिक समता के अतिरिक्त किसी जातीय एकता की ओर संकेत नहीं करते । दोनों जातियाँ मिल हैं । जुलाहे मुसलमान होते हैं और कोरी हिन्दू ।

कबीर की जाति के सम्बन्ध में उठ खड़े हुए अनेक मतों में पहला डा श्यामसुन्दरदास का मत है । कबीर गन्यावली की प्रस्तावना में वे लिखते हैं—“कबीरदास के जीवन की घटनाओं के सम्बन्ध में कोई विशिष्ट बात ज्ञात नहीं होती क्योंकि उन सबका आधार जनसाधारण और विशेषकर कबीर-पथियों में प्रचलित दस्त कथाएँ हैं । कहते हैं कि काशी में एक सात्विक ब्राह्मण रहते थे जो स्वामी रामानन्द के घड़े भक्त थे । उनकी एक विधवा कन्या थी । उसे साथ लेकर एक दिन वे स्वामीजी के आश्रम पर गये । प्रणाम करने पर स्वामीजी ने उसे पुत्रवती होने का आशीर्वाद दिया । ब्राह्मण देवता ने जब बौंककर पुत्री का वैधव्य निवेदन किया तब स्वामीजी ने संखेद कहा कि येरा बचन तो अन्यथा नहीं हो सकता परन्तु इतने से संतोष करो कि इससे उत्पन्न पुत्र बड़ा प्रतापी होगा । आशीर्वाद के फलस्वरूप जब इस ब्राह्मण-कन्या का पुत्र उत्पन्न हुआ तो लोक लज्जा और लोकापवाद के भय से उसने उसे सहूर तालाब के किनारे डाल दिया । भाग्यवश कुछ ही क्षण के पश्चात् नीरु नाम का एक जुलाहा अपनी स्त्री नीमा के साथ उधर में आ निकला । इस दम्पति के कोई पुत्र न था । बालक का रूप पुत्र के लिए लातावित दम्पति के हृदयों पर झुम गया और वे इसी बालक का भरण-पोषण कर पुत्रवान् हुए । आगे चतकर पही बालक परम भगवद्भक्त कबीर हुआ ।”

इस किंवदन्ती के सम्बन्ध में अपना मत देते हुए डा श्यामसुन्दरदास आगे लिखते हैं—“कबीर का विधवा ब्राह्मण-कन्या का पुत्र होना असम्भव नहीं, किन्तु स्वामी रामानन्दजी के आशीर्वाद की बात ब्राह्मण-कन्या का कलक भिड़ाने के उद्देश्य से ही पीछे में जोड़ी गई जान पड़ती है, जैसे कि अन्य प्रतिभावाली व्यक्तियों के सम्बन्ध में जोड़ी गई हैं । मुसलमान घर में पालित होने पर भी कबीर का हिन्दू विचारों में सराबोर होना उनके असीर में प्रवाहित होने वाले

डा श्यामसुन्दरदास यह तो स्पष्ट मानते हैं कि कबीर का पालन-पोषण मुसलमान (जुलाहा) घर में हुआ था, किन्तु वे 'ब्राह्मण-पुत्र' थे, इसकी केवल सम्भावना व्यक्त करते हैं, फिर भी वे यह मानते हैं कि कबीर जाति से हिन्दू थे। डा साहब का मत अधिकांशतः निवदन्ती पर आधारित है। उन्होंने 'कोरी', 'गोसाईं' आदि शब्दों की जो कबीर ने अपने लिए प्रयुक्त किये हैं, बिल्कुल उपेक्षा कर दी है।

डा बटवाल को डा श्यामसुन्दरदास का मत स्वीकार नहीं है। उन्होंने प्रमाणों के अभाव में जनश्रुति को अस्वीकार कर दिया है। उनका कहना है, 'कबीर जुलाहा वंश में उत्पन्न हुए थे। कबीर के पूर्वजों ने शापद कुछ समय पहले ही अपने उस धर्म को छोड़कर इस्लाम धर्म स्वीकार किया था, जिसमें गोरमनाथ की बड़ी मान्यता थी। कबीर वंश के लोग, यद्यपि बाहर से मुसलमान थे, किन्तु इनके अन्तर का परिवर्तन अभी तक नहीं हुआ था। इससे कबीर के उच्च हिन्दू-विचार एवं योग-प्रवृत्ति का कारण भी स्पष्ट हो जाता है।'^१

डा बटवाल के मत ने डा श्यामसुन्दरदास के मत से कुछ अधिक प्रगति दिखलाई है। इस मत के अनुसार कबीर द्वारा प्रयुक्त दो शब्दों—'जुलाहा' (मुसलमान) एवं 'जोगी' पर स्पष्ट एवं तीसरे 'कोरी' शब्द पर संकेतित प्रकाश पड़ता है। उनके मत को विस्तारण के साथ अपने शब्दों में इस प्रकार रख सकते हैं—

१. कबीर का जन्म मुसलमान जुलाहा कुल में हुआ था।
२. मुसलमान होने से पहले उनके कुल के लोग किसी ऐसी सामान्य जाति के थे जिसमें गोरमनाथ की मान्यता थी।
३. इस्लाम स्वीकार कर लेने पर भी उनके वंश वालों का मानसिक सम्बन्ध परम्परागत संस्कारों से नहीं छूटा था।

तीसरा मत डा हजारीप्रसाद द्विवेदी का है। उन्होंने कोरी, जुलाहा, और जोगी या योगी इन तीनों शब्दों को लेकर उनकी विशद व्याख्या की है जिसमें शोध और पाठित्य का प्राधान्य है। 'कोरी' शब्द को लेकर वे लिखते हैं— 'कबीरदास ने बुनाई के रूपको और उनटबाँसियों में कई जगह 'जुलाहा' के स्थान पर कोरी नाम लिया है। धानकस बोरियों में से बहुतों ने कबीर-पथ

स्वीकार कर लिया है, किन्तु बहुत से हिन्दू-विचारों के कट्टर अनुयायी भी हैं। आजकल इनमें उच्च श्रेणी के हिन्दुओं की आचार-निष्ठा के अनुकरण की प्रवृत्ति जोरों पर पाई जाती है। उत्तर भारत के बयनजीवियों में कोरी मुख्य है।”^१

“जुलाहा शब्द की व्याख्या करते हुए डा. साहब लिखते हैं कि वेन्स जुलाहों को कोरियों की समशील (Corresponding) जाति ही मानते हैं। कुछ एक पण्डितों ने यह भी अनुमान किया है कि मुसलमानी धर्म ग्रहण करने वाले कोरी ही जुलाहे हैं। यह उल्लेख किया जा सकता है कि कबीरदास जहाँ अपने को बार-बार जुलाहा कहते हैं वहाँ वे कभी-कभी अपने को कोरी भी कह गये हैं। ऐसा जान पड़ता है कि यद्यपि कबीरदास के युग में जुलाहों ने मुसलमानी धर्म ग्रहण कर लिया था, पर साधारण जनता में वे तब भी कोरी नाम से परिचित थे।”^२

दोनों जातियों में समशीलता स्वीकार करते हुए भी डा. हजारीप्रसाद यह नहीं मानते कि कोरियों का ही मुसलमानी संस्करण जुलाहा है। “अब तक इस अनुमान का पोषक न तो कोई सामाजिक कारण बताया गया है, न वैज्ञानिक नाप-जोख। इसलिए कोरियों और जुलाहों को एक श्रेणी की दो जातियाँ मान लेने का कोई प्रमाण नहीं है।”^३

‘कबीर’ में एक अन्य स्थान पर ‘जुलाहा’ जाति की विवेचना में डा. हजारीप्रसाद जी पुनः लिखते हैं— ‘कबीरदास की वाणियों से जान पड़ता है कि मुसलमान होने के बाद न तो जुलाहा जाति अपने पूर्व संस्कारों में एकदम मुक्त हो सकी थी और न उसकी सामाजिक भर्थादा बहुत ऊँची हो सकी थी। कबीरदास ने जुलाहों की जाति को कमीनी जाति कहा है और यह भी बताया है कि उन दिनों भी यह जाति जनसाधारण में उपहास और मजाक की पात्र थी। साधारणतः मूर्खता सम्बन्धी कहानियों का एक बहुत बड़ा अंश सारे भारतवर्ष में जुलाहों से भी बना है।

^१ डा. हजारीप्रसाद द्विवेदी—कबीर, पृष्ठ ५

^२ डा. हजारीप्रसाद द्विवेदी—कबीर, पृष्ठ ५

^३

^४ सरण लोक में क्या दुख पड़िया तुम आई कलिमाहो ।
जाति जुलाहा नाम कबीरा अजहु पतीजो नाही ॥
तहाँ जाहु जहाँ पाठ-पढ़वर अगर चदन बसि लीना ।

एसा जान पड़ता है कि मुसलमानों के आने के पहले इस देश में एक ऐसी धरणी बलवान थी जो बाह्यशक्तियों से अगन्तुष्ट थी और बर्णश्रम के नियमों की कायत नहीं थी। जायपयी योगी ऐसे ही थे। रमाई-मंडित के दूय पुराण से ज्ञान पहना है कि एक प्रकार के तार्किक बौद्ध उन जिनो मुसलमानों को धम-ठाकुर का अवतार समझने लग्य थे। उन्हें यह आता हो चला था कि अब पुन एक बार बौद्ध धर्म का उद्धार होगा। गायद उन्होंने हिन्दू विरोधी सभी मतों को बौद्ध ही मान लिया था जो ही इस विषय में कोई सन्देह नहीं कि उन दिना नाथ भतालम्बी गृहस्थ योगियों की एक बहुत बड़ी जाति थी जो न हिन्दू थी और न मुसलमान। इस प्रमम में मुक्त या रायकृष्णदासजी से यह महत्वपूर्ण सूचना प्राप्त हुई है कि बनारस के अलईपुर क जुलाहा अपने को गिरस्त (गृहस्थ) कहते हैं। यह गार बतता है कि कोई अगृहस्थ या योगी जसाहा जाति भी रही होगी। बगाल की युगी जाति इसी सम्प्रदायमूलक जाति का भन्नावग है। कई बात ऐसी हैं जो यह सोचन का प्रवृत्त करती हैं कि कबीरदास जिस जुलाहा-वर्ग में पालित हुए थे वह इसी प्रकार के नाथमताव लम्बी गृहस्थ योगियों का मुसलमानी रूप था।

योगिया या योगिया के सब में डा हजारप्रसाद का मत है 'साधक योगी गृहस्थ जाति के योगी से भिन्न है। गृहस्थ योगी एक प्रकार से ब्राह्मभ्रष्ट योगी है। उनकी सततिन तो किसी आश्रम व्यवस्था के अन्तर्गत आती है और न बग व्यवस्था के। यह जाति एक बनाने में ब्राह्मभ्रष्ट होने के कारण बर्णश्रम व्यवस्था के बाहर पड़ी थी। उत्तर भारत की गोसाइ बरागी प्रतीत साधु जोभी और फकीर जातिया तथा दक्षिण भारत की माण्डी दासरी और पानि सबन जातिया भ्रष्ट योगिया के ही अनेक संस्करण हैं। इन जातिया में से अधिकांश अब भी भय घारण करती हैं भिक्षा पर निर्वाह करती हैं और अनेकानेक सामाजिक इत्यो में गृहस्थ धर्म की विधि के बदलत सघासिपा में विहित विधि का अनुष्ठान करती हैं। बहुतों का मतक-नस्कार दाह द्वारा नहीं होता और सत्यासिधियों की गति समानि दी जाती है। डा हजारप्रसाद का निजी अनुभव है कि बगाल में योगिया को कहा तो समाधि दी जाती है कहीं कहीं उनका अग्नि संस्कार भी किया जाता है। कहीं-कहीं यह भी प्रथा है कि योगियों के गव का पहने अग्नि-संस्कार करते हैं फिर समाधि भी देते हैं।

कबीरदास के विषय में भी प्रसिद्ध है कि उनकी मृत्यु के बाद कुछ फल बच गये जिनमें से आधे को हिन्दू ने जलाया और आधे को मुसलमानों ने खा

दिया ।" डा. साहव का मत है कि "यदि यह कोरी किवदन्ती नहीं है तो यह कहा जा सकता है कि कबीरदास जिस जुलाहा जाति में पालित हुए थे वह एकाध पुस्त पहले की योगी-जैसी किसी आश्रमभ्रष्ट जाति से मुसलमान हुई थी या अभी होने की राह में थी । जोगी जाति का सबब नाथ-नय से है । जान पड़ता है कि कबीर के वक्ष में भी ये नाथ-नथी सस्कार पूरी मात्रा में थे ।" डा. हजारीप्रसाद ने अपने मत की पुष्टि में निम्नलिखित तर्क प्रस्तुत किये हैं —

- १ कबीरदास ने अपने को जोलाहा तो कई बार कहा है, किन्तु मुसलमान एक बार भी नहीं कहा है ।
- २ उनकी 'न हिन्दू न मुसलमान' वाली उक्ति उन्हीं वर्णाश्रमभ्रष्ट जुगी जाति के व्यक्तियों की धोर सकती करती है ।
- ३ कबीरदास ने अपनी एक उक्ति में स्वीकार किया है कि हिन्दू, मुसलमान, और योगी असम अनग होते हैं ।^१
- ४ कबीरदास के विषय में प्रसिद्ध है कि उनकी मृत्यु के बाद कुछ फूस बच रहे थे जिनमें से आधो को हिन्दुओं ने जलाया और आधो को मुसलमानों ने गाड़ दिया । त्रिपुरा जिले के वर्तमान योगियों की भाँति उन्हें समाधि भी दी गई थी और अग्नि सस्कार भी किया गया था ।^२

डा. रामकुमार वर्मा डा. हजारीप्रसाद से बहुत कुछ सहमत होते हुए लिखते हैं—“कबीर के पिता ऐसी जुलाहा जाति के होंगे जो मुसलमान होते हुए भी योगियों के सस्कारों में सम्पन्न थे तथा दखनामी सम्प्रदाय में दीक्षित होने के कारण गोसाई कहलाते थे । इन गोसाइयों पर वायव्य का पर्याप्त प्रभाव था ।”^३

डा. रामकुमार वर्मा के इस मत से कबीर द्वारा प्रयुक्त 'गोसाई' शब्द पर भी कुछ प्रकाश पड़ता है, किन्तु डा. त्रिगुणायत का मत इस शब्द से अपना समझना नहीं करता । डा. त्रिगुणायत कबीर को जुलाहा (मुसलमान) जाति का ही मानते हैं, इसलिए कि सन कवियों से लेकर आजकल तक के अधिकांश विद्वान् उन्हें जुलाहा ही मानते हैं ।^४ सन्त साहित्य के धर्मज्ञ श्री परशुराम चतुर्वेदी ने भी कबीर को जुलाहा (मुसलमान) जाति का ही माना है । उनका कहना है कि कबीरदास के समकालीन सम्भजे जाने वाले सन्त रैदास एवं धन्ना

^१ क० व, पृष्ठ २००,

^२ कबीर—डा. हजारीप्रसाद—पृष्ठ ५-११

^३ सन्त-कबीर—पृष्ठ ६१

^४ डा. त्रिगुणायत—कबीर की विचारधारा, पृष्ठ ३६

ने भी उन्हें जुलाहा माना है। इनके अतिरिक्त गुरु अमरदास, अनन्तदास, रजव, सुकाराम आदि महात्माओं तथा अनेक इतिहासकारों ने भी कबीर की जाति जुलाहा मानी है।

इस प्रकार कबीर की जाति के संबंध में हमारे सामने प्रमुखतया चार मत आते हैं—१ डा श्यामसुन्दरदास का मत, २ डा बडध्वाल का मत, ३ डा हजारीप्रसाद का मत जिससे डा रामकुमार वर्मा भी अधिकांशतः सहमत प्रतीत होते हैं और ४ डा त्रिगुणायत का मत जिसको श्री परशुराम चतुर्वेदी का भी समर्थन प्राप्त है। इनमें से डा श्यामसुन्दरदास का मत कोरी किंवदन्ती पर आधारित है। अतएव प्रयासा के अभाव में बहुस्वीकार नहीं किया जा सकता। दूसरा मत डा बडध्वाल का है जिसके निष्पन्न में अधिक तकसगत प्रयास है। डा बडध्वाल के इस मत से तो डा त्रिगुणायत, डा रामकुमार वर्मा और श्री परशुराम चतुर्वेदी भी सहमत हैं कि कबीर जुलाहा (मुसलमान) जाति में उत्पन्न हुए थे किन्तु डा हजारीप्रसाद ने कबीर की जाति के संबंध में भाषाविद की भांति बड़े कौशल से काम लिया है। उन्होंने कोरी जुलाहा और जोगी या योगी जाति के इतिहास पर जो पांडित्यपूर्ण प्रकाश डाला है वह निस्संदेह स्तुत्य है, किन्तु उनकी इस भवेपणात्मक विवेचना से कबीर की जाति पर कोई प्रकाश नहीं पड़ता। कबीरदास की ना हिंदू ना मुसलमान वाली उक्ति ने तो उन्हें केवल हिंदू और मुसलमान जातियों से ही बहिष्कृत किया था किन्तु डा हजारीप्रसाद के पालित शब्द के प्रयोग ने तो विचारें कबीर को 'जोगी या योगी जाति का भी नहीं रहने दिया। उन्होंने अपने एक भी वाक्य में यह प्रकट नहीं होने दिया कि कबीर अमुक जाति में उत्पन्न हुए थे। बार बार पढ़ने पर भी उनके यही शब्द मिल सके—

- १ कबीरदास जिस जुलाहा शब्द में पालित हुए थे वह इसी प्रकार के नाथमता-वलंबी गृहस्थ योगियों का मुसलमानी रूप था।^१
- २ 'कबीरदास जिस जुलाहा जाति में पालित हुए वह एकाध पुराने पहले की योगी जैसा किसी आश्रमभ्रष्ट जाति से मुसलमान हुई थी या अभी होने की राह में थी।'^२
- ३ कबीरदास इन्हीं नव धर्मान्तरित लोगों में पालित हुए थे।'^३

^१ डा हजारीप्रसाद—कबीर प्रस्तावना पृष्ठ ६

^२ डा हजारीप्रसाद—कबीर, प्रस्तावना, पृष्ठ ११

^३ डा हजारीप्रसाद—कबीर प्रस्तावना पृष्ठ ४— १ ७

इन उक्तियों के आधार पर यही कहना पड़ता है कि डा. हजारीप्रसाद ने डा. श्याममुन्दरदाम के मत को ही अर्द्धत्यक्त रूप में स्वीकार कर लिया है। उन्होंने डा. श्याममुन्दर को 'विषवा-ब्राह्मणी-पुत्र' वाली बात को जो किम्वदन्ती से संबंधित है, छोड़ दिया है और डा. बटथवाल के इस मत को स्वीकार किया है कि कबीर के ऊपर नाथपंथ के कुलागत संस्कार थे, किन्तु इस वाक्य का दूसरा अर्थ भी लिया जा सकता है, अतएव इसको डा. साहब के शब्दों में इस प्रकार रखा गया है —

“कबीरदास जिस जुलाहा वंश में पालित हुए थे वह इसी प्रकार के नाथमतावलंबी गृहस्थ योगियों का मुसलमानों रूप था।”

डा. हजारीप्रसाद ने अपनी सुदूर सोच के आधार पर यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि जुलाहे लोग योगियों में भी मिलते रहे हैं। मुसलमानों के आने के बाद धीरे-धीरे ये मुसलमान होने लगे। कबीरदास इन्हीं 'नव-धर्मान्तरित' लोगों में पालित हुए थे।

जोगी या योगी जाति को लेकर कबीर के समझ डा. त्रिगुणाश्रय ने डा. हजारीप्रसाद का बहुत दूर तक पीछा किया है। वे यह समझ गये हैं कि 'कबीर' के श्रवणियों ने कबीर को जुनी जाति से परिवर्तित मुसलमान सिद्ध करने का प्रयत्न किया है। उनका यह भ्रम मिथ्या है। पीछे दिये हुए अनेक उद्धरणों से (जिनमें 'पालित' शब्द पर विशेष ध्यान देना चाहिए) यह स्पष्ट है कि कबीर का योगी जाति से परिवर्तित मुसलमान वंश में पालन-पोषण हुआ था। डा. त्रिगुणाश्रय के भ्रम को मिटाने के लिए डा. हजारीप्रसाद के ये शब्द पर्याप्त होने चाहिए—'कबीरदास जिस जुलाहा वंश में पालित हुए थे वह इसी प्रकार के नाथमतावलंबी गृहस्थ योगियों का मुसलमानों रूप था।' डा. हजारीप्रसाद ने जो कुछ कहा है वह जोगी-जाति-संबंधी भ्रमपूर्ण है। उनके शब्दों का कबीर की जाति के संबंध में कोई अर्थ लाना उचित नहीं है। मैं समझता हूँ डा. हजारीप्रसाद के मत के खण्डन में डा. त्रिगुणाश्रय का भ्रम व्यर्थ हो गया। डा. साहब के तर्कों का खंडन करते हुए डा. त्रिगुणाश्रय अपने तर्कों इस प्रकार देते हैं—

१. ऊपर दिये हुए तर्कों में दिया हुआ उनका पहला तर्क बहुत ही प्रसक्त है। उनका यह कहना कि कबीरदासजी ने अपने को जुलाहा तो कहा है, किन्तु मुसलमान नहीं कहा है। मेरी समझ में यह ठीक उसी प्रकार है

जिस प्रकार एक ब्राह्मण से यह आशा भी जाय कि वह अपने को ब्राह्मण कहने के बाद हिन्दू भी बहे। कबीरदास जी अपनी जाति, धर्म आदि का लेखा तो दे नहीं रहे थे जो जुलाहा कहने के बाद अपने को मुसलमान अवश्य कहते। उन्होंने जुलाहा शब्द का प्रयोग अपने कुल की हीनता चोटित करने के लिए ही किया है। अन्य स्थला पर उन्होंने अपने को स्पष्ट रूप से हीन जाति का कहा है।

कबीर मेरी जाति को, मय कोई हसनोहार।

—(सन्त कबीर, स० २)

अतः हम कह सकते हैं कि उन्होंने जोलाहे शब्द का प्रयोग अधिकतर अपनी हीन जाति को चोटित करने के लिए ही किया है। इसलिए उन्होंने जहाँ जुलाहे शब्द का प्रयोग किया है वहाँ सापेक्षता में ब्राह्मण को भी ले आये है—
'तू ब्राह्मण में कासी का जुलाहा'.....' अथवा 'तू ब्राह्मण में कासी का जुलाहा'.....'।

इन दोषा ही में उनके कहने का अभिप्राय यही है कि तुम उच्चात्पुण्य ब्राह्मण हो और मैं नीच जाति का जुलाहा हूँ किन्तु फिर भी मुझे तुम से अधिक ज्ञान है। अतः स्पष्ट है कि आचार्य जी का प्रथम तर्क सफल नहीं है।

२ उनका दूसरा तर्क है कि कबीरदास ने अपने को 'न हिन्दू न मुसलमान' कहा है। उनके मतानुसार यह उक्ति आध्रम-भ्रष्ट जुगी जाति की ओर संकेत करती है। आचार्य जी से ऐसे तर्क की आशा नहीं की जाती थी। वे सत साहित्य के मर्मज्ञ हैं। सत लोग कभी भी वर्णाश्रम धर्म में विशेष विश्वास नहीं करते थे। यदि ऐसा न होता तो मुसलमान सन्तो के हिन्दू शिष्य न होते और हिन्दू सन्तो के मुसलमान शिष्य न होते।^१ सत्य तो वास्तव में यही है जो समदर्शी हो। कबीर ने सत्ता का संक्षेप इस प्रकार दिया है—

“निरबेरी निहकामता साईं सेतो नेह।

बिपियासू ब्यारा रहै, सतनि का अग्र एह॥”

—(क प्र, पृष्ठ ५०)

इस प्रकार के संक्षेप से युक्त सत के लिए हिन्दुओं और मुसलमानों, दोनों की उपेक्षा करना स्वाभाविक भी है। आचार्य क्षितिमोहन सेन ने स्पष्ट ही स्वीकार किया है कि भारतीय मध्यकालीन रहस्यवादी सन्तो की प्रमुख विशेषता यही थी कि वे किसी भी धार्मिक सत्ता, तथा धर्म ग्रन्थ में विश्वास नहीं करते थे।^२

^१ 'दीन इलाही'—राम चौधरी, प्रथम अध्याय

^२ 'भेदिवत बिस्वीसिद्धम'—सेन, प्रोफेस, पृष्ठ १

ऐसी दशा में यह कहना कि कबीरदास का हिन्दू-मुसलमान, दोनों से उदासीन होना उनके जुगी जाति का स्वतन्त्र है, अधिक तर्क संगत नहीं मालूम पड़ता। फिर कबीरदास ने यह भी तो कहा है कि वे योगियों के मतानुयायी नहीं हैं।^१ वे तो अपने सतगुरु को सभी से अलग मानते हैं। फिर उन्हें इस आधार पर जुगी जाति का कैसे कहा जा सकता है ?

३ उनका तीसरा तर्क है कि कबीरदास ने स्वीकार किया है कि योगी हिन्दू और मुसलमान दोनों से भिन्न होते हैं, किन्तु इस उक्ति में यह भी तो स्पष्ट लिखा है कि कबीरदास योगियों से भी तो भिन्न नहीं हैं।

४ आचार्य जी का 'समाधि' वाला तर्क भी अविन्यस्त नहीं। एक तो जनश्रुति को हम पुष्ट प्रमाण नहीं मान सकते क्योंकि कबीरदास से सम्बन्धित बहुत-सी जनश्रुतियाँ साम्प्रदायिक भावना के कारण बहुत ही अतिरजित रूप में प्रस्तुत की जाती हैं। यदि यह मान भी लिया जाय कि कबीरदास की समाधि भी बनी थी और जलाये भी गये थे, तो भी यह तर्क उन्हें जुगी जाति का सिद्ध करने में पर्याप्त नहीं है। बहुत से हिन्दू योगियों की समाधियाँ पाई जाती हैं जो जुगी जाति के न होकर केवल योगी ही होते हैं। इस बात में कोई भी सन्देह नहीं कर सकता कि कबीरदास योगी थे। अब आचार्य जी का यह तर्क भी मुझे अधिक सशक्त नहीं लगता। मेरी समझ में कबीर की नाथपंथी विचारधारा को स्पष्ट करने के लिए उन्हें जुगी जाति का सिद्ध करना आवश्यक भी नहीं क्योंकि कबीर के युग में नीच जाति के लोगों में नाथपंथ की बड़ी प्रतिष्ठा थी।

इस प्रकार डा. निगुणायत ने डा. हजारीप्रसाद के मत-सबधी प्रत्येक तर्कों के खण्डन करने की चेष्टा की है। साथ ही उन्होंने पिता हमारे बहुत सुसाई' उक्ति पर भी विचार किया है। वे कहते हैं— कबीर की जाति से सम्बन्धित एक मतवाद और उठ खड़ा हुआ है। इसका आधार कबीर द्वारा प्रयुक्त 'गोमाई' शब्द है। '..... गोमाइयो के सबध में एम ए शेरिंग ने लिखा है कि ये दशनामी भेद में वही सैव और वही वैष्णव होते हैं।^२ इसी आधार पर

^१ योगी गोरख गोरख करै, हिन्दू रामनाम उच्चरै ।

मुसलमान कहै एक खुदाई, कबीरा की स्वामी घट घट रह्यो समाई ॥

—(क थ, पृष्ठ २००)

^२ हिन्दू ट्राइब्स एण्ड कास्ट्स एज रिप्रजेन्टेड एट बनारस—एम ए शेरिंग (१८७१-८१), पृष्ठ २५५

डा रामकुमार वर्मा का मत है कि कबीर के पिता ऐसी जुलाहा जाति के होंगे जो मुसलमान होते हुए भी योगियों के सस्कार से सम्पन्न थे तथा दशनामी सम्प्रदाय में दीक्षित होने के कारण गोसाई कहलाते थे। इन गोसाईयों पर नाथपंथ का पर्याप्त प्रभाव था।^१ कबीर पर नाथपंथ के प्रभाव का वे यही कारण मानते हैं। अहमदशाह ने लिखा है कि कबीर को यदि विधवा ब्राह्मणों का पुत्र ही माना जाय तो गोसाई अष्टानंद वाली कथा सत्य माननी चाहिए और कबीर को अष्टानंद गोसाई का पुत्र मानना चाहिए।^२ किन्हीं पुष्ट प्रमाणों के प्रभाव में हम इस मत का भी समर्थन नहीं कर सकते। भवत हम कबीर का सबब गोसाई जाति से स्थिर नहीं कर सकते।”

कबीर की जाति के सबब में डा त्रिगुणायत के मत^३ को हम संक्षेप में इस प्रकार रख सकते हैं—

- १ कबीरदास किसी भी जुगो ऐसी जाति से संबंधित न थे।
- २ कबीर का कोरियों से कोई विशेष सबब न था। कबीरदास की यह प्रवृत्ति थी कि वे जिस वर्ग और जाति के लोगों के सामने बात करते थे तो प्रायः उसी शक्ति की भाषा में विचारों को अभिव्यक्त करते थे। कबीर ने कोरी शब्द का इसी प्रवृत्ति से प्रेरित होकर प्रयोग किया है। जुलाहे का हिन्दी रूपांतर कोरी ही हो सकता है। कोरी शब्द जाति का सूचक न होकर केवल व्यवसाय का ही सूचक है। इसलिए हम कबीर को डा. बड़वाल के मतोंनुसार किसी कोरी जाति का मुसलमानी संस्करण भी नहीं मान सकते हैं।
- ३ किन्हीं पुष्ट प्रमाणों के अभाव में कबीर का सबब गोसाई जाति से भी स्थिर नहीं किया जा सकता।
- ४ कबीर जुलाहा जाति के ही रखे थे। कबीर की हिन्दू-विचारधारा को स्पष्ट करने के लिए रामानंद का शिष्यत्व पर्याप्त है। रामानंद का शिष्य होने पर ही कबीर हिन्दू धर्म की ओर इतने अधिक उन्मुख हुए थे।

भवत डा त्रिगुणायत और डा बड़वाल के मतों को सामने रख कर देखना है। वे दोनों इस सबब में तो एक मत हैं कि कबीर जुलाहा जाति में

^१ सत कबीर—पृष्ठ ६१

^२ (1) कबीर एण्ड हिज़ फालोअर्स—डा की, पृष्ठ २८

(11) दो बीजक आफ कबीर—अहमदशाह १६१७, पृष्ठ ४-५

^३ कबीर की विचारधारा, डा त्रिगुणायत, पृष्ठ ४१-४३

उत्पन्न और पालित-पोषित हुए थे। मतभेद केवल इतना है कि डा बडध्वाल यह कहते हैं कि कबीर के पूर्वजों ने शायद थोड़े ही दिन पहले अपने धर्म को छोड़कर इस्लाम धर्म स्वीकार किया था—उस धर्म को छोड़कर जिसमें गोरख-मत का बड़ा आदर था और डा त्रिगुणायत का मत यह है कि कबीर जुलाहा जाति के ही रत्न थे। उनमें हिन्दू विचार-धारा रामानन्द के सम्बन्ध से प्रकट हो रही थी। रामानन्द के प्रभाव से ही कबीर हिन्दू धर्म की ओर इतने अधिक उन्मुख हुए थे। जो हो यह स्पष्ट है कि उस दोनो विद्वान कबीर को जुलाहा जाति का मानते हैं, किन्तु मेरा मत डा बडध्वाल के पक्ष में है। ठीक है कि 'जुगो' जाति से कबीर का कोई सम्बन्ध नहीं था और न 'बहुगुमाई' शब्द ही कबीर की जाति का सूचक है। 'कोरी' शब्द के समान यह शब्द भी आध्यात्मिक सकेत के रूप में प्रयुक्त हुआ कहा जा सकता है। इससे परमात्मा के स्वामित्व या नियामकत्व का सकेत ग्रहण करना अनुचित न होगा।

तत्कालीन राजनीतिक और सामाजिक परिस्थितियों का अवलोकन, दलित जातियों के प्रति कबीर की विशेष सहानुभूति और उनकी जाति की उपहास्यता हमें यह मानने के लिए प्रवृत्त करती है कि कबीर के परिवार की कोरी जैसी किसी दलित जाति से अवश्य ही किसी प्रकार की निकटता रही थी। हिन्दुओं में कोरी जाति में संचित अनेक उपहासमयी कहानियाँ प्रचलित हैं। ऐसी ही हँसी की कहानियाँ जुलाहों के सम्बन्ध में भी प्रसिद्ध हैं। इसलिए 'कबीर मेरी जाति को सब कोई हसनोहार'—इस उक्ति में जिस प्रकार 'जुलाहा' जाति की ओर सकेत ग्रहण किया जाता है वैसे ही 'कोरी' जाति की ओर भी सकेत हो सकता है। ऐसा भी देखा गया है कि धर्म-परिवर्तन के अनन्तर भी लोग प्रायः अपने पूर्व व्यवसाय को ही अपनाए रहते हैं। अतएव कबीर कालीन जुलाहों में बहुत से धर्मान्तरित कोरी रहे हों तो आश्चर्य की क्या बात है? फिर यह न मानने का कोई कारण नहीं दीख पड़ता कि कबीर के पूर्वज कोरी थे जबकि कबीर ने अपने मुख से कोरी और जुलाहा दोनो जातियों से अपना संबंध जोड़ते हुए हमें भी दोनों की सबद्ध रूप में देखने के लिए प्रेरित किया है।

यहाँ हम यह भी बता देना चाहते हैं कि 'विधवा ब्राह्मणी' वाली किंवदन्ती में कोई तथ्य नहीं दीख पड़ता। इसको न तो कबीर की उक्तियों का ही समर्थन प्राप्त है और न अन्य सन्तों की वास्तविकता का ही। हो सकता है कि यह किसी ब्राह्मण की गढन्त हो जिसने कबीर जैसे नीच जाति के

इस पर्यवेक्षण के आधार पर यह कहा जा सकता है 'कबीर' ही मौलिक नाम है। इसके साथ 'दास' और 'जन' शब्दों का प्रयोग भावना का चोटक है। जिस प्रकार 'जन कबीर' उसी प्रकार 'दास कबीर' के प्रयोग से अपनी वाणी में कबीर ने अपने भगवद्दासत्व की ओर ही इंगित किया है। कबीर साहब और कबीरदास नामों का प्रयोग आदर व्यक्त करने के लिए कबीर के अनुयायियों ने किया है। अद्वैतु आलोचको ने भी अपने ग्रन्थों में 'कबीरदास' नाम का प्रयोग किया है।

'कबीर' नाम से जिस प्रकार कबीर के व्यक्तित्व का परिचय सहसा मिल जाता है, उसी प्रकार उनकी जाति के सम्बन्ध में भी संकेत मिल जाता है। जिस प्रकार नीरू या नूरु किसी मुसलमान नाम का संकेत देता है, उसी प्रकार कबीर शब्द भी मुसलमान नाम की ओर संकेत करता है। वह बिजली खाँ, फिदाई खाँ, सिकन्दर खाँ आदि नामों की सभा में अर्थात् भले ही गुस्तर हो किन्तु जाति हीनता का बोधक है।

किमी को क्या पता था कि कबीर नाम का बालक यथानाम तथा गुण होगा। मैं समझता हूँ जो काम अपने आसन से कबीर ने किया उसको अकबर अपने शासन से भी न कर सका। समाज, धर्म और अद्वैत के क्षेत्र में कबीर ने जिस क्रांति को जन्म दिया उससे उनका नाम सार्थक हो गया।

जनधुति के अनुसार कबीर का एक छोटा सा परिवार था जिसमें छह प्राणी थे—माता, पिता, स्त्री, पुत्र, पुत्री और स्वयं कबीर। कबीर की माता का नाम नीमा और पिता का नाम नीरू या नूरु बताया जाता है। कहते हैं कि कबीर के प्रति उनके पिता का व्यवहार अत्यन्त स्नेहपूर्ण था। इसको स्वीकार करते हुए कबीर लिखते हैं—
 "बापि दत्तासा मेरो कीन्हा।"

इसके विपरीत कबीर की माँ कबीर से खिन्न रहती थी। सम्भवतः इसका कारण यह था कि कबीर की साधु-संगति उसको रुचिकर नहीं थी।

^१ कबीर शब्द कब्र से बना है। कब्र का अर्थ गोरव, महस्व या बडप्पन है। अतः कबीर

कबीर जो कुछ कमाते थे उसे साधुओं पर व्यय कर देते थे। यह आचरण, नीमा के निरन्तर खेद का कारण था। इसका सकेत हमें कबीर के इस पद से मिलता है—

“कबीरौ सत नवी गयौ बहि रे।

ठाडी माइ करारं टेरे, है कोई ल्यावं गहि रे ॥”

—(क ग्र पृष्ठ १३७, पद १५१)

उक्त पद से स्पष्ट है कि कबीर की माँ कबीर के सत्संग में लुप्त नहीं थी। उनके सत्ताचार को वह पारिवारिक विपत्ति का कारण समझती थी। एक पद में कबीर ने इसका सकेत इस प्रकार किया है—

“मुसि मुसि रोबं कबीर की माई।

हमारे कुल कउ न राम कहिओ।

जब की माता लई निपूते तब ते सुख न भयौ ॥”

इसीलिए उसके मरने पर कबीर ने कहा था—

“मुई मेरी माई हउ खरा सुखाता।”

कुछ लोगो का यह कहना है कि यहाँ ‘माई’ शब्द माँ के लिए न होकर माया के लिए है। मैं समझता हूँ इससे दोनो ओर सकेत ग्रहण करने में कोई आपत्ति नहीं दिखाई देती क्योंकि पारिवारिक वातावरण में भी इस उक्ति की सगति बैठ जाती है।

कबीर की स्त्री का नाम लोई बताया जाता है। लोई को सम्बोधन करके कबीर ने अनेक पद लिखे हैं। एक पद में वे कहते हैं—

“रे यामें क्या मेरा क्या तेरा, ताज न भरहि कहत घर मेरा।”

× × × ×

“कहत कबीर मुनहु री सोई, हम तुम बिनसि रहेया सोई ॥”

इसमें लोई और कबीर का एक घर होना प्रकट किया गया है। इससे तो यही सम्भावना है कि लोई कबीर की स्त्री थी। इससे यह भी प्रकट होता है कि लोई से कबीर के विचार नहीं मिलते थे, प्रत्येक कलहकारी मतभेद रहता था।

कुछ लोग 'लोई' के पहले 'मुनहु रे' की स्थिति (मुनहु रे लोई) से 'लोई' का अर्थ 'सोय' लगाते हैं, किन्तु जनश्रुति की प्रतिष्ठा से 'लोई' को अभिनवाचक सज्ञा के रूप में स्वीकार करना ही उचित दीख पड़ता है।

लोई के विषय में यह जनश्रुति है कि वह एक बनखण्डी बंरागी की परिपालित कन्या थी जो उस बंरागी को स्नान करते समय लोई में लपेटी हुई, टोकनी में रखी हुई गंगा में बहती मिली थी। लोई में लपेटी हुई मिलने के कारण उस कन्या का नाम लोई रखा गया।

बनखण्डी बंरागी की मृत्यु के बाद एक दिन कबीर उसकी कुटिया में गये। वहाँ अन्य सन्तों के साथ उन्हें भी दूध पीने को दिया गया। भौरी ने तो दूध पी लिया, पर कबीर ने अपने हिस्से का रख छोड़ा। पूछने पर उन्होंने कहा—“गंगा पार से एक साधु आ रहे हैं, यह दूध उन्हीं के लिए रख छोड़ा गया है।” थोड़ी देर में वहाँ सचमुच एक साधु आ पहुँचा जिससे अन्य साधुओं को कबीर की सिद्धई पर बड़ा आश्चर्य हुआ। लोई भी विस्मय से मुग्ध हो गई और उसी दिन से वह कबीर के साथ हो ली।

कबीर पद के लोग कबीर को मविवाहित कहते हैं किन्तु 'ग्रन्थ साहब' में दिये हुए एक दोहे से यह सिद्ध होता है कि कमाल कबीर का पुत्र था। इस प्रकार कबीर का विवाहित होना भी प्रमाणित हो जाता है। उक्त दोहा इस प्रकार है :—

“झूठा बस कबीर का, उपग्या भूत कमाल।

हरि का सुमिरन छाँड़िके, घर से आया मास ॥”

कुछ लोग उक्त दोहे को प्रक्षिप्त मानते हैं, किन्तु पहले तो 'ग्रन्थ साहब' में प्रसेपो के लिए बहुत कम या बिल्कुल गुजाइश नहीं दीख पड़ती, इसके प्रतिरिक्त 'ग्रन्थ साहब' में कमाल सम्बन्धी कई उक्तियाँ मिलती हैं जिनसे कबीर और कमाल के सम्बन्ध पर प्रकाश पड़ता है।

कुछ आलोचकों का भी यही मत है कि लोई कबीर की स्त्री नहीं थी, सिध्या थी। वे अपने मत के पक्ष में कबीर द्वारा की गई कामिनी निन्दा को प्रस्तुत करते हैं :—

“नारि नसार्व तोनि सुख, जा नर पास होइ ।
भगति मुक्ति निज जान में, पसि न सकई कोइ ॥
एक कनक अरु कामिनी, विषफल किए उपाइ ।
बेसे हो बं विष चढ़े, खाए सूँ मरि जाइ ॥”

प्रमाणों से यह तो सिद्ध हो ही गया है कि कबीर विवाहित थे । प्रत्यक्ष हमारी समझ से कोई कबीर की विधवा नहीं थी । हमें तो यही ठीक जान पड़ता है कि कोई कबीर की पत्नी थी जो कबीर के विरक्त होकर नवीन पथ चलाने पर उनकी अनुयायिनी हो गई ।

डा रामकुमार वर्मा ने अन्त सादय के आधार पर अनुमान किया है कि कबीर की दो स्त्रियाँ थी । पहली धायद कुरूप थी और उसकी जाति-पाँति का भी कोई पता नहीं था । उसमें स्त्रियोचित सुसंस्करण न थे । दूसरी स्त्री समस्त सुन्दर और सुलक्षणा थी । पहली स्त्री का नाम कोई और दूसरी का धनिया था । उसे लोग ‘रमजनिया’ भी कहते थे । डा रामकुमार वर्मा का यह भी अनुमान है कि सम्भवतः वह रमजनिया वेश्या रही हो । इस अनुमान के लिए कोई आधार नहीं दीख पड़ता । यह सम्भव हो सकता है कि कबीर की दो पत्नियाँ रही हो, किन्तु उनमें से एक वेश्या थी, यह नहीं कहा जा सकता । जो स्त्री उनकी भक्ति-भावना के अनुकूल रही होगी उन्होंने उसी को गुणवती कहा होगा । कबीर-ग्रथावली में एक पद ऐसा है जिससे डा रामकुमार वर्मा इस अनुमान की पुष्टि होती है कि कबीर की दो पत्नियाँ थी । पद यह है —

“अब की धरी मेरो घर करसी ।

साय सगति ले मोकोँ तिरसी ॥

पहली की धाली भरमत ओल्यो, सब कहूँ नहिँ पायी ।

अब की धरनि धरी जा दिन बं, सगली भरम गभायी ॥

पहली नाटि सब कुलवंती, सासु सुसर मारने ।

देवर जेठ सबनि की प्यारी, पिय की मरम न जाने ॥

अब की धरनि धरी जा दिन बं, पोय सूँ बान बन्पूँ रे ।

कहे कबीर भाग बपुरी को, आइ रु राम सून्यू रे ॥”

—(क. ग, पृष्ठ १६५, पद २२६)

यद्यपि इस पद से आध्यात्मिक ध्वनि भी निकलती है, किन्तु लौकिक अर्थ भी पुष्ट हो जाता है । इस पद से स्पष्ट है कि कबीर की दो पत्नियाँ थीं ।

पहली से उनकी नहीं पटती थी। वह उनके आध्यात्मिक प्रवाह में बाधक सिद्ध होती थी क्योंकि वह कबीर के मर्म को नहीं समझती थी। दूसरी पत्नी उनके आध्यात्मिक विचारों की समर्थक एवं प्रेरक थी। वह उनके साथ राम-चर्चा कहने-सुनने में भी भाग लेती थी। वदाचित् यह दूसरी स्त्री धनिया या 'राम-निया' थी।

कबीर की माँ की तरह उनकी पहली स्त्री भी उनमें अप्रसन्न रहती थी, क्योंकि वे साधु-सन्तों के सत्कार में अधिक सलग्न रहते थे। घर में जो कुछ अच्छा भोजन बनता उसे वे साधु-सन्तों को खिला देते थे और उनकी स्त्री को चरना प्रादि खाकर ही रह जाना पड़ता था। इसीलिए उसे कह देना पड़ा—

“भूँ उ पत्तोसि कमर बँधि पोथी ।

हम कउ चाबनु, उन कउ रोटी ॥”

—(सत कबीर, गी ६)

अपनी दूसरी स्त्री से कबीर अधिक प्रसन्न थे, यह तथ्य कबीर की एक अन्य उक्ति से भी प्रकट होता है —

“भरी सरी मुई मेरी पहली बरी ।

जुग जुग जीवज मेरी अब की परी ॥”

इससे ऐसा प्रतीत होता है कि कबीर की पहली स्त्री जल्दी मर गई थी।

कमाल के अतिरिक्त कबीर की एक पुत्री भी थी जिसका नाम कमाली था। कबीर-भक्तियों ने कबीर को अविवाहित सिद्ध करने के लिए कमाली को किसी गेहूँ तकी की पुत्री बताया है जिसे कबीर ने उसके घरके के आठ दिन बाद पुनर्जीवन प्रदान किया। कमाली तभी से उनकी पोष्य पुत्री होगई। कमाल की भी कबीर-पंथी लोग कबीर का पोष्य पुत्र वतताते हैं।

जो हो इतना सत्य है कि कमाल और कमाली कबीर के परिवार के अभिन्न भग थे। कमाल बेदगा और कबीर के नाम को बिगाड़ने वाला था। कुछ लोगों का तो यह भी कहना है कि कमाल और कमाली के अतिरिक्त जमाल और जमाली भी कबीर की सतिथि थे। कुछ लोगों ने जमाल और जमाली के स्थान पर निहाल और निहाली नाम बनवाये हैं।

इस विवेचन के आधार पर यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि कबीर तूरी (नीरू) पिता एवं नीमा माता के औरस पुत्र थे। उनकी दो पत्निया थी। पहली का नाम लोई था और दूसरी का घनिया था जिसे रामजनिया भी कहते थे। शायद यह नाम महात्मा रामानन्द के प्रभाव से रखा गया था। पहली स्त्री जल्दी मर गई थी। उससे कबीर की बनती नहीं थी। दूसरी स्त्री कबीर को अधिक प्रिय थी। उससे उनकी भक्ति साधना को बड़ी प्रेरणा मिली थी। अनेक पुत्र और पुत्रियों के सवध में पुष्ट प्रमाण न मिलने से केवल यही माना जा सकता है कि कबीर को एक पुत्र और एक पुत्री का लाभ हुआ था। उनमें से केवल पुत्र ही बचा था। उसका नाम कमाल था जिसने गुजरात में अपना धर्म चलाया था। कबीर को पारिवारिक सुख नहीं मिल सका था। इसका प्रमाण उनकी ही एक साखी है—

“जदि का भाई जनमिया, कहैं न पाया सुख ।

डाली-डाली मैं फिरौ, पातो-पातो दुख ॥”

—(क ४, पृष्ठ ११७)

कबीर का जन्म और पालन-पोषण जुलाहा परिवार में हुआ था। उनके परिवार का व्यवसाय कपड़ा बुनना था। कोरी और जुलाहों का यह व्यवसाय बहुत पुराना है। कोरी और जुलाहे लोग कपड़ा बुनते ही नहीं, व्यवसाय बेचते भी हैं। जिस प्रकार ये लोग घर घर से सूत खरीदते फिरते हैं उसी तरह घर-घर कपड़ा भी बेचते फिरते हैं। इसके प्रतिरूप ये लोग पंठो और अठवारो की हाटो में भी कपड़ा बेचने जाते हैं।

कबीर ने अपनी जानियों में अपनी जाति कोरी और जुलाहा बतलाई है। इससे कम से कम उनके पारिवारिक व्यवसाय पर तो प्रकाश पड़ता ही है। यह ऊपर कहा ही जा चुका है कि कोरी या जुलाहा जाति का पेशा कपड़ा बुनना है। कबीर भी कपड़ा बुन कर जीविका का उपाजर्न करते थे। यद्यपि इससे उनके माता-पिता को विशेष सहायता नहीं मिलती थी, फिर भी घर का काम तो चलाना ही पड़ता था। इसी साधन से कबीर अपने सत्संग का व्यय भी चलाते थे।

कबीर की बीसियों जानियाँ ऐसी हैं जिनमें बुनने के रूपक प्रस्तुत किये गये हैं। उनमें जो विस्तार दिये गये हैं उनसे स्पष्ट है कि कबीर को ‘बुनता’

है। कबीर के करीब तेरह पद ऐसे हैं जिनसे उनके 'वयनजीवी' होने का संकेत मिलता है। एक स्थान पर कबीर ने स्वयं स्वीकार किया है—

“हम घर सुत तनहि नित ताना।”

—(सत कबीर, प्रा २६)

ऐसा भी प्रतीत होता है कि वैश्विक व्यवसाय में कबीर की रुचि नहीं थी। रुचि भी क्या करती? यदि सत्संग से अवकाश मिलता, कपड़ा तो वे तब बुनते। हायद बाद में उन्होंने यह व्यवसाय छोड़ भी दिया था—

“तनना बुनना सभु तथी है कबीर
हरि का नाम लिखि लियौ सरीर ॥”

कबीर के गुरु कौन थे? यह प्रश्न गम्भीर और विचारणीय है। कबीर के गुरु के सम्बन्ध में लोगों का मतभेद है। इन लोगों को हम दो भागों में बाँट सकते हैं—एक तो वे जिन्होंने कबीर के सम्बन्ध में शोध करके अपना गुरु मत स्थिर किया है और दूसरे वे जो कबीर-पथी हैं। कबीर-पथियों के भी दो वर्ग हैं—हिन्दू कबीर पथी और मुसलमान कबीर-पथी। ‘मुसलमान कबीर-पथियों का कथन है कि कबीर सेल तकी के भुरीद थे। हिन्दू कबीर-पथी कहते हैं कि कबीर को गुरु करने की आवश्यकता नाममात्र की ही पड़ी थी।’^१ कहा जाता है कि निगुरा कहकर कुछ लोग कबीर को खिजाते थे। वे कबीर की ‘वाणियों’ का अनादर करते थे। कबीर ने परिस्थिति का सामना करने के निमित्त एक गुरु चुनने की आवश्यकता समझी। महात्मा रामानन्द की उस समय बड़ी ख्याति थी। स्वयं सर्वज्ञ होते हुए भी कबीरदास ने गुरु की प्रतिष्ठा स्थापित करने के लिए किसी प्रकार रामानन्द को अपना गुरु बना लिया।

‘कबीर’ पर शोध करने वाले विद्वानों में से कुछ ऐसे भी हैं जो रामानन्द को कबीर का गुरु नहीं मानते। उनमें से डा. भण्डारकर^२ एवं डा. मोहनसिंह^३ का नाम विशेष उल्लेखनीय है। डा. मोहनसिंह का तो यह भी कहना है कि कोई लौकिक व्यक्ति कबीर का गुरु नहीं था। इसके विपरीत डा. हजारीप्रसाद, डा. श्यामसुन्दरदास आदि कुछ विद्वानों की यह दृढ़ मान्यता है कि कबीर के गुरु रामानन्द थे। श्री चन्द्रबली पाठेय ने कबीर का जीवन वृत्त लिखते समय यह

^१ देखिये, कबीर का जीवन-वृत्त—चन्द्रबली पाठेय

^२ वैष्णवविजय तथा धैविज्म आदि—भण्डारकर प्रथम अध्याय।

^३ र एष २ —

कहा है, "अनुसंधान की दृष्टि से कबीर के गुरु का प्रश्न अभी अछूता है। कुछ लोग कह सकते हैं कि कबीर रामानन्द के शिष्य थे क्योंकि कबीर ने स्वयं इसको अपनी वाणी से स्पष्ट कर दिया है—'कासी में हम प्रगट भये हैं रामानन्द चेताए। समरथ का परवाना लाए हस उवारन आए।' उक्त महानुभावों से हमारा यही नम्र निवेदन है कि हम इसको कबीर की रचना मानने में असमर्थ हैं। हमारी दृष्टि में, इस पद्य में इस वाक्य पर ध्यान नहीं दिया गया है कि इस पद्य का प्रसंग क्या है और इससे किस तथ्य का प्रतिपादन होता है। इसमें सन्देह नहीं कि इस पद्य में इस्लाम और हिंदूमत की खिचड़ी पकी है, पर उममें यह कबीर रचित नहीं हो सकता। यह तो किसी भक्त-शिष्य की वस्तु है जो शोरश को घटाने के लिए की गई है। कबीर इस स्थल पर अपना परिचय तो दे रहे हैं परन्तु परिचय देने का जो ढंग है वह कबीर का नहीं है। ग्रन्थावली में यह पद्य नहीं है। यह पद्य उस समय का है जब कबीर व्यक्ति विशेष न रह कर कुछ और ही बन गये थे। 'प्रगट होने' का प्रयोग सत् समाज में उत्पन्न होने के अर्थ में भी होता है। यह सर्वव्यापी अन्तर्यामी परमात्मा तथा उसी के अंग का प्रभाव है इस्लाम के खुदा का नहीं। 'समरथ का परवाना लाना' इस्लाम का पैगाम लाना है, अवतार लेना नहीं। यहाँ तो परमात्मा स्वयं अवतार लेते हैं। परमात्मा तो केवल यमराज भेजते हैं जिसके बाहक यमदूत कहे जाते हैं, महात्मा नहीं। सन्तो ने भी कबीर के 'जुग-जुग' आने की मानगी ली है, उनके परवाने की नहीं। कबीर-भक्तियों में जो परवाना चलता है वह कबीर की भक्ति का परवाना है, 'समरथ' का नहीं।'

इस विवेचन से पाठ्य जी का तात्पर्य यह नहीं कि रामानन्द कबीर के गुरु नहीं थे। उनका आशय तो केवल इतना है कि यह विषय विवाद-ग्रस्त है। इतिहास के आधार पर विचार करने से सबसे बड़ी अड़चन तो सामने पड़ जाती है कि उक्त दोनों महानुभावों का समय अनिश्चित है। फिर भी विद्वानों ने इतिहास, अनुमान और 'वाणियों' का सम्बन्ध स्थापित करने की चेष्टा तो की ही है। यद्यपि इतिहास की दृष्टि से दोनों का संबंध असम्भव सिद्ध नहीं होता, फिर भी स्वयं कबीर के वचनों से प्रमाण मचय करना अत्युचित होगा। कबीर-ग्रन्थावली के पाठक यह भली भाँति जानते हैं कि उसमें स्वामी रामानन्द का नाम नहीं आया है। शुक, प्रह्लाद, ध्रुव, नारद आदि प्राचीन भक्तों को जाने दीजिये, जयदेव तथा नामदेव का नाम तक लिया गया है। कबीर का कथन

है—'जागे सुक उधव अकूर हणवत जाग ल लगूर। सवर जागे चरन सेव कलि जागे नामा जदेव। म समझता हू कबीर प्रयावली मे एक भी पद्य ऐसा नहीं आया है जिसमें किसी भा वपणव आचार्य का नाम आया हो। वबोर काशी में रहते थे। अनेक वपणव आचार्य समय समय पर वहाँ आन रहते थे। प्राचय नहीं तो उनके निध्न हो आत हो रहते थे। दगन के इतिहास में ऐसे अनेक ग्रास्त्रार्थों का उल्लेख मिलता है जो काशी में वपणव मिश्रता को लेकर हुए थे। फिर भी कबीर उनके विषय में मौन है। क्यों ? वे गवर का तो नाम लेते हैं किन्तु भक्ति के उद्गायक रामानुज का ध्यान नहीं रखते। ऐसी दगा में यदि कबीर प्रयावली में रामानन्द का नाम नहीं मिलता तो आदचय की बात क्या है ? कबीर की धारियों में वपणव गब्द का प्रचुर प्रयोग मिलता है, साकर्त (गार्त) का भी अभाव नहीं है। यदि अभाव है तो गव का। सम्भवतः शकर इसी अभाव का पूर्ति करते हैं। कदाचित् यह स्वीकार करने में तो किसी को आपत्ति न होगी कि वपणव धर्म से कबीर का घनिष्ठ सम्बन्ध था क्योंकि उद्गारे अपने ही गब्दों में स्वीकार किया है कि— मरे सगी दाह जणा एक बाणो एक राम। वो हे दाता मुक्ति का वा सुमिराव नाम ॥ ^१ कबीर की दृष्टि में वपणव का पद बहुत ऊँचा था। वे तो वपणव की मातृक को बधाई देते हुए कहते हैं— कबीर अनि ते सुदरी, जिनि जाया बसनो पूत। राम सुमिरि रिख हुवा सय जग गया अकृत। ^२ कबीर वपणव धर्म के प्रकाशक ही नहीं स्वयं वपणव थे। इसकी पुष्टि के लिए उनकी यह वाणी पर्याप्त है—

मेरी जिम्मा बिस्तु नन नागइन हिरव बस गोविदा। ^३

कबीर पर वपणव धर्म का प्रभाव इतना गहरा था कि वे अपने को वपणव से अभिन्न मानते हैं। वे अपनी एक साक्षा में कहते हैं—

हम भी पाहन पूजते होते रन^४ के रोऊ।

सतगुरु की कृपा भई डारया तिरय बोझ। ^५

यह तो यथार्थ कहा ही जा चुका है कि कबीर का जन्म मुसलमान कुल में हुआ था। उनके कुल में किसी ने राम का नाम नहीं जपा था। फिर उनके

^१ कबीर प्रयावली पृष्ठ ४६

^२ कबीर प्रयावली पृष्ठ ५३

^३ कबीर प्रयावली पृष्ठ १७३ २३०

^४ रन गब्द का प्रयोग कबीर ने जन के अर्थ में किया है।

^५ कबीर प्रयावली, पृष्ठ ४४

‘पाहन पूजने’ और ‘बन के रोग’ होने का क्या अभिप्राय है । यदि श्रीर न सही, कबीर का मुसलमान-परिवार में पालित होना ही सत्य मान लें तो भी वे सत्कार-वशा ‘पत्थर पूजा’ और पुनर्जन्म के चक्र में मुक्त तो थे ही । फिर उनके कथन का अभिप्राय क्या है ? मैं समझता हूँ कि कबीर पर वैष्णव-मत का प्रभाव इतना घनीभूत हो गया था कि उनका विश्वास पुनर्जन्मवाद में हो गया था । निस्सन्देह यह प्रभाव रामानन्द का था ।

मेरी भी यही धारणा है कि कबीर रामानन्द के ही शिष्य थे, किन्तु, तदर्थ प्रमाण होते हुए भी, कुछ विद्वानों ने कबीर को शेख तकी का ही मुरीद माना है । उनमें श्री रामप्रसाद निपाठी तथा स्वर्गीय मैलबस साहब एव बेरकट साहब^१ प्रमुख हैं । प्रायः इन सभी विद्वानों ने अपने मत की पुष्टि के लिए गुलाम सरवर की खोजीय प्रतुल असफिया^२ से उद्धरण दिये हैं । गुलाम सरवर भी कबीर को शेख तकी का मुरीद मानते हुए प्रौढ तर्कों से अपने मत की पुष्टि नहीं कर सके हैं । उनके मत को प्रामाणिक नहीं कहा जा सकता क्योंकि उन्होंने कबीर की जन्म-तिथि देकर अपनी भ्रामक अटकलवाजियों को ही प्रस्तुत किया है । ऐसे अप्रामाणिक एवं अनेतिहासिक ग्रन्थ के आधार पर कोई मत स्थिर करना उचित प्रतीत नहीं होता ।

शेख तकी को कबीर का पीर मानने वाले लोग अपने पक्ष में यह प्रमाण भी प्रस्तुत करते हैं —

“मानिक पुरहि कबीर बसेरी, मदहति सुनी शेख तकि बेरी ।

अजी मुनी जीनपुर धाना, भूँसी मुनि पीरन के मामा ॥”^३

यह धारणा कि कबीर मानिकपुर के शेख तकी के ही मुरीद थे, कबीर पर्याप्त मुसलमानों की है । वे तो यहाँ तक कहते हैं कि कबीर का सम्बन्ध शेख अकरदी और सकरदी से भी था । यह वर्णन भी आता है कि शेख अकरदी और सकरदी कबीर को लेकर स्वामी रामानन्द की शरण में गये थे । प्रवाद तो यह भी है कि भूँसी के किसी शेख तकी ने कबीर की लाय-टाट भी हो गई थी । कबीर के साथ जहाँगीर^३ फकीर का संबंध भी कहा जाता है । कबीर-प्रभावली में तो केवल यह पक्ष मिलता है —

^१ कबीर एण्ड दी कबीर पथ, पृष्ठ २५

^२ हिन्दी-साहित्य का इतिहास—यमवन्द शुक्ल, पृष्ठ ७३

^३ कबीर एण्ड हिज फोलोवर्स, पृष्ठ १८

“हम हमारी मोमती तीर, जहाँ बसहि पीतबर पीर ।
धातु बाहु क्या खूब गावता है, हरि का नाम मेरे मन भावता है ॥”^१

मह ध्यान रखने की बात है कि ये पंक्तियाँ ‘ग्रन्थसाहब’ की हैं और कबीर-ग्रन्थावली के परिशिष्ट में दी गई हैं । श्री चन्द्रबली पाडेय का मत है कि ‘पीताबर’ जो अवश्य ही एक अच्छे गायक से तारक नहीं । यदि पीर शब्द के आधार पर उनकी सूफी बहे तो पीताबर सत्ता के अनुरोध से भक्त । पूरे पद पर विचार करने से पीताबर जो भक्त ठहरते हैं, सूफी नहीं । उनका ‘हरिनाम’ कबीर को प्रिय लगता है । पीताबर पीर का कोई विशेष परिषद अभी तक नहीं मिला । हो सकता है कि उनका स्थान जो पुर रहा हो । इस समय हम इतना ही कह कर सन्तोष करते हैं कि वे राम के भक्त, प्रसिद्ध गायक, और पीर के रूप में ख्यात थे । यदि कबीर उनके शिष्य नहीं थे तो उन पर उनकी भ्रष्टा प्रशंसा थी । कबीर उनके सत्सग को ही तीर्थ समझते थे ।

कबीर-ग्रन्थावली के प्रति अनुसन्धन से यही पता चलता है कि कबीर किसी के मुरीद नहीं थे । जिस धर्म में लोग खोज तकी को कबीर का पीर कहते हैं उस धर्म में तो स्वामी रामानन्द भी उनके गुरु नहीं माने जा सकते । रामानन्द का दीक्षा-मंत्र तो ‘रा रामाय नमः’ था । उन्होंने कबीर को केवल ‘राम राम कह’ का मंत्र दिया था । शायद कबीर ‘मूँ बिन चेसा ज्ञान न लहै’ की भाव । से प्रेरित होकर किसी गुरु की खोज में थे जो उन्हें रामानन्द से मिला ।

बुद्ध भी हो, कबीर किसी सूफी या शैख के मुरीद नहीं थे । उनके शब्द का बड़ी सात्व्य है जो सूफियों के शैख का है । सूफी लोग शैख, मीर और काजी को उपहास की दृष्टि से देखते हैं । वे उनका खूब मजाक उड़ाते हैं । वे छुटबिया ले-लेकर उन्हें ‘प्रेम-पीर’ की दीक्षा देना चाहते हैं । यह कहा जाता है कि रामानन्द के निधन के पश्चात् कबीर ने जिज्ञासा से प्रेरित होकर सूफियों का सत्सग भी किया । उसी समय मुसलमानों ने उन्हें अपनाने का प्रयत्न भी किया और सम्भवतः वे अपने प्रयत्न में किसी सीमा तक सफल भी हुए, परन्तु अन्त-तोगत्वा उधर कबीर के मित्रों को ठेप पहुँची और मुहते हुए वे पुकार उठे—

“तुम्हारी धरम बहुत हम खोजा, बहुत बजगार करे ॥ बोधा ।
पाकिल धरम करे अधिकारी, स्वारथ अरथि बंधे ए गार्ई ॥”

शायद इसी खोज के बीच कबीर की शोध तकी में भेंट हुई होगी। हममें तो मन्देह नहीं कि शोध तकी कोई प्रसिद्ध व्यक्ति थे, किन्तु कबीर ने जिस रूप में शोध तकी का नाम लिया है उसमें उनकी श्रद्धा नहीं दोख पड़ती। इस विषय में स्वर्गीय पं० रामचन्द्र शुक्ल का यह बयान ठीक ही प्रतीत होता है कि 'कबीर ने शोध तकी का नाम लिया है, पर उम आदर के साथ नहीं जिस आदर के साथ गुरु का नाम लिया जाता है, जैसे 'घट-घट है अविनाशी सुनहु तकी तुम शोध' इस वचन में तो कबीर ही शोध तकी को उपदेश देने जान पड़ते हैं।'

इसमें तो कोई मन्देह नहीं कि कबीर 'सत्संगी पुरुष' थे। हिन्दू मुसलमान किसी भी सत्पुरुष से मिलते थे। उन्होंने मुसलमान फकीरों का भी सत्संग किया था, इसका उल्लेख उन्होंने स्वयं भी किया है। वे अनेक उन स्थानों में, जहाँ मुसलमान फकीर रहते थे घूमे-फिरे थे। भूसी, बौनपुर और मानिकपुर उन दिनों मुसलमान फकीरों के प्रसिद्ध स्थान थे और उनकी कबीर ने यात्रा की थी। सारग्राही होने के नाते सबकी बातों का सचय करके भी कूड़ा-फर्कट लेने को तैयार नहीं थे। उनके मिढान्तो की कसौटी पर जो वचन पूरे उतरते थे, उन्हीं को वे लेने के लिए तैयार वे अथवा वे किसी को भी जानी या बड़ा मानने को तैयार न थे। सबको अपना ही वचन मानने को कहते थे। इससे यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि कबीर किसी शोध या सूफी के मुरीद न थे। हाँ, वे उनके सत्संग से लाभ उठाने वाले जीव अवश्य थे।

इस विवेचन से कबीर-पण्डितों के मत का फैमला हो जाता है। न तो वे 'निगुरा' थे और न शोध तकी के मुरीद ही। अनेक विद्वानों का मत है कि कबीर रामानन्द के शिष्य थे। अन्तर्मक्षि और बहिर्मक्षि, दोनों आधारों पर यही मत अधिक तर्कमग्न और ठीक प्रतीत होता है। यह ठीक है कि कबीर ने अपनी बाणियों में कहीं भी रामानन्द के नाम का निर्देश नहीं किया, किन्तु, क्या यह उचित है कि इसी आधार पर उनको रामानन्द के शिष्यत्व से वंचित कर दिया जाए? कुछ सामाजिक क्षेत्रों में जिस प्रकार स्त्री अपने पति का नाम नहीं लेती थी उसी प्रकार शिष्य भी अपने गुरु का नाम नहीं लेते थे। अतएव आदर, कृतज्ञता और शिष्टाचार की रक्षा के लिए कबीर ने भी अपने गुरु का नामोल्लेख नहीं किया तो विस्मय की क्या बात है। डा० त्रिगुणायत ने अपने अधिनिवध

मे जो तर्क सकलित किये हैं वे रामानन्द को कबीर का गुरु सिद्ध करने के लिए अधिक उपयुक्त हैं। उनसे मैं भी सहमत हूँ। तर्क ये है —

- १ 'कबीर और रामानन्द लगभग समकालीन थे। रामानन्द युग के महान् आचार्य थे। ऐसे महान् आचार्य को छोड़ कर कबीर और किसी को गुरु नहीं बना सकते थे।"
- २ "रामानन्द और कबीर की विचार-धारा में बड़ा साम्य है। यह साम्य सम्भवतः इसलिए है कि कबीर रामानन्द के शिष्य थे। शिष्य का गुरु की विचार-धारा से प्रभावित होना अत्यन्त स्वाभाविक है।"
३. "कबीर और रामानन्द के सम्बन्ध को ध्वनित करती हुई बहुत-सी किंवदन्तियाँ प्रसिद्ध हैं। किंवदन्तियाँ स्वयं अतिरजनापूर्ण और अपोष-कल्पित होती हैं" फिर भी उनके पीछे कोई सत्य अवश्य निहित होता है। अतः इस आधार पर भी कबीर और रामानन्द में ह्म गुरु और शिष्य का सम्बन्ध मान सकते हैं।"
- ४ "कबीर ने एक स्थल पर लिखा है —

‘कबीर गुरु बसे बनारसी, सिप समबा सीर।

दिसार्या नहीं बीसर, जे गुण होइ सीर ॥”

—(क प्र, पृष्ठ ६८)

इस साखी से भी स्पष्टतः प्रकट होता है कि कबीर के गुरु बनारस में थे। बनारस में उस समय रामानन्द के महान् और कोई दूसरा आचार्य न था। अतः उन्हें कबीर का गुरु मान लेने में कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिए।"

- ५ "अनेक निष्पक्ष प्राचीन विद्वानों ने कबीर का रामानन्द का शिष्य माना है। इन विद्वानों में 'दक्खिनी त्वाखी' के लेखक मोहम्मद फानी भक्तमान के लेखक नामादास जी, उसके टीकाकार प्रियादास जी, तथा 'तजकीरुल फुकरा' के लेखक प्रमुख हैं। इनके अतिरिक्त थोड़े दिन हुए श्री शंकरदयाल श्रीवास्तव ने 'हिन्दुस्तानी' पत्रिका में एक लेख लिखा था। उसमें उन्होंने कबीर को रामानन्द का शिष्य सिद्ध करने के लिए किसी 'प्रसंग पारिजात' नामक प्राचीन ग्रन्थ को प्रमाण रूप में उद्धृत किया था। इस ग्रन्थ के लेखक कोई अनन्तदास

साधु कहे जाते हैं। अपने इस ग्रन्थ में उन्होंने लिखा है कि वे स्वामी रामानन्द की वर्षों के दिन उपस्थित थे। उन्होंने कबीर को रामानन्द का ही शिष्य माना है। इन प्राचीन सत विद्वानों के मतों को अग्राह्य नहीं कहा जा सकता। अतः रामानन्द को कबीर का गुरु कहना अनुपयुक्त नहीं है। इसीलिए हिन्दी के प्रसिद्ध विद्वान १० रामकुमार वर्मा आचार्य डा० हजारीप्रसाद जी तपा डा० श्यामसुन्दरदान और १० बड़वाल आदि इसी मत के पक्ष में हैं।

इन तर्कों के आधार पर रामानन्द ही कबीर के गुरु ठहरते हैं। कबीर की समस्त विचार धारा एक मौलिक आयोजना होते हुए भी रामानन्द से प्रभावित है।

यह ठीक है कि कबीर ने राम नाम की दीक्षा रामानन्द से ली थी और रामानन्द के विचारों का कबीर पर गहरा प्रभाव था किन्तु यह प्रश्न भी तो उठ खड़ा होता है कि कबीर का विद्यागुरु कौन था और सतगुरु सतगुरु शब्द से उनका क्या अभिप्राय है ?

जहाँ तक कबीर के विद्याध्ययन और पुस्तक ज्ञान का संबंध है उसमें यह विचार कोरे प। उस तथ्य को उन्होंने स्वयं स्वीकार किया है —

बिद्या न परउ वाद नहि जानउ

—(सत कबीर वि २)

अतएव कबीर के विद्या गुरु के सम्बंध में उठ हुए प्रश्न का उत्तर तो स्पष्ट हो जाता है कि जब उन्होंने अध्ययन ही नहीं किया था तो अध्यापक कहा से आया ? इसका अभिप्राय यह नहीं है कि उन्होंने किसी पाठशाळा या 'मदरसा' में जाकर अध्ययन नहीं किया था या पुस्तक नहीं पढ़ी थी तो वे कुछ जानते भी नहीं थे। यह न भूल जाना चाहिए कि कबीर मन्सवी थ। जो कुछ बाहर देखते थे उस पर विचार और मनन करते थे। इस प्रकार समाज और जीवन के सम्बंध में कबीर का गहन अध्ययन था। उनकी अंतर्दृष्टि बड़ी पनी थी। इसीलिए वे दुर्ग द्रष्टा के सम्मान प्राप्त कर सके।

कबीर का सतगुरु शब्द उनके व्यक्तित्व की भाँति ही विलक्षण है। मेरी समझ में इस शब्द का प्रयोग उन्होंने अलग राम के लिए किया है। कबीर का मतगुरु आजाद या बेधरा सुफिया के गुरु-बख्श है। उनमें प्रायः लोग

एम होते है जिनको अलख या अलखैब से शिक्षा मिलती है। कबीर ने अनेक स्थानों पर अपने ऐसे ही गुरु का निदर्शन किया है। एक स्थान पर वे कहते हैं—

‘कबीरा तालिब तोरा, तहा गोपत हरी गुर भोरा ।’

—(क प्र पृष्ठ ६८)

एक दूसरे स्थान पर वे इसी भाव को इन शब्दों में व्यक्त करते हैं —

‘तुम्ह सतगुरु मैं नीतम चेला, कहै कबीर राम रसू भजेला ।’

—(क प्र, पृष्ठ १२६)

एक तीसरे स्थान पर कबीर का गुरु इन शब्दों में व्यक्त होता है —

‘कबीर पगुड़ा अलख राम का, हरि गुर पीर हमारा ।’

—(क प्र पृष्ठ १७६)

यहाँ यह कह देना अनुचित न होगा कि कबीर की वाणिज्य में ऐसे प्रश्न उद्भूत मिल सकते हैं जिनसे यह ध्वनित होता है कि यदि कबीर से कोई उनका गुरु के सम्बन्ध में पूछना तो वह कुछ चिढ़ जाते थे। वदार्थ उनका यह प्रश्न किन्ना ऐसे ही प्रश्न का उत्तर है —

‘मुरसिब भीर तुम्हारे है को कहाँ कहाँ प आया ?’

इस प्रश्न में तो किसी सुसन्मान प्रश्न-कर्ता को उत्तर दिया गया है अब एक पंडित को दिये हुए उत्तर को देखिये —

“जाइ पूछी गोबिन्द पढिया, पढिता, तेरा कौन गुरु कौन चेला ।”

कबीर की इस मनाबुद्धि का कोई न कोई कारण अवश्य रहा होगा। वे यथापत्त उत्तर देने में या तो कोई आपत्ति समझते थे या उनका कोई धार्मिक धर्म न था, किन्तु उन्होंने अपने मत की आयोजना एवं प्रचार किसकी प्रेरणा किया? यह एक महत्त्वपूर्ण प्रश्न है। कबीर जब यह कहते हैं कि मोहि आशा दी दयाल दया करि काहु कू समझाइ। कहै कबीर मैं कहि कहि हारयो अब मोहि दोष न लाइ। तो यह स्पष्ट हो जाता है कि उनको जिस दयाल से आशा मिली है वही उनका सतगुरु है। वह प्रकट है क्योंकि एक अन्य साक्षी में कबीर ने स्पष्ट कह दिया है कि—

“हरि जो यहै बिचारिया, साथी कही कबीर ।
भौ सागर में जीव है, जे कोइ परुडे तीर ॥”

—(क. अ., पृष्ठ ५६)

एक अन्य साखी में कबीर ने राम को स्पष्ट अपना ‘सतगुरु’ कह कर समस्या मुलम्मा दी है। वे कहते हैं—

“राम मोहि सतगुरु मिले, अनेक कलानिधि, परम तत्त मुखदाई”

—(क. अ. पृष्ठ १५२)

गुरु-सम्बन्धी विवेचन के आधार पर यह निष्कर्ष निकालना अनुचित नहीं कि कबीर ‘निगुरा’ नहीं थे। उनके गुरु रामानन्द थे। उन्हीं से कबीर ने रामी नाम की दीक्षा ली थी। वे पढ़े-लिखे बिरकुत न थे, अतएव उनके सबध में किसी विद्या-गुरु की कल्पना व्यर्थ है। उन्होंने राम, हरि आदि शब्दों से अपने ‘सतगुरु’ को ओर सकेत किया है। इन शब्दों से यह भी स्पष्ट है कि उनका सतगुरु परमात्मा से अभिन्न है।

कबीर की वाणिज्यो में अनेक ऐसी हैं जिनमें गुरु-महिमा का निरूपण है। वे गुरु और परमात्मा को अभिन्न मानते हैं। जिस व्यक्ति की अपनी निजी धारणा ऐसी रही हो उसके पक्ष में भी गुरु का पद अवश्य सुरक्षित शिष्य रहा होगा। अवश्य ही अपनी शिष्य-परम्परा में कबीर ने बड़ा आदर पाया होगा। भक्त-परम्परा के आधार पर बिजली खाँ, धर्मदास, बीरसिंह बघेला, मुरतगोपाल, जीवा, तत्त्वा, जामूदास आदि कबीर के शिष्य थे। कबीरदास की वाणी में इन सब का उल्लेख नहीं है। हाँ, अनन्तदास कृत ‘परवर्द्ध’ में बीरसिंह बघेला के नाम का उल्लेख अवश्य मिला है। कबीर के हिन्दू-शिष्यों में दो बहुत प्रसिद्ध हैं—धर्मदास और मुरतगोपाल।

धर्मदास जाति में बनिये थे। वे मूर्तिपूजक थे। कबीर और धर्मदास की भेंट सबसे पहले काशी में हुई थी। इसके बाद वे वृन्दावन में मिले। मूर्ति-पूजा के पक्ष में होने के कारण कबीर ने अपनी पहली भेंट में ही धर्मदास को काशी में खूब फटकारा। वृन्दावन में साधु-मण्डली में कबीर का उपदेश धर्मदास ने भी सुना। उस समय वे कबीर को पढ़ितान न पाये और बोले,—“अपके-मे उपदेश, मैंने काशी में भी किसी महात्मा के मुख में सुने थे।” इस बार धर्मदास की श्रद्धा उमड़ पड़ी और मूर्ति को पानी में डाल दिया। तीसरी बार कबीर स्वयं उनके घर बाँधोगढ़ गये और कहा—“जिस पत्थर के तुम्हारे तीखने के बाट हैं

तुम उन्ही की पूजा करते हो ।” इस उक्ति का धर्मदास पर बहुत प्रभाव पड़ा और उन्होंने कबीर को अपना गुरु मान लिया । कबीर की मृत्यु के बाद धर्मदास ने कबीर-पथ की एक शाखा छत्तीसगढ़ में चलाई और सुरतगोपाल में काशी वाली शाखा का काम संभाला । धीरे-धीरे दोनों शाखाओं में मत-भेद हो गया । किन्तु धर्मदासी आदि अनेक कबीर-पथी शाखाओं में कबीर का समादर परम्परा की भाँति होता रहा ।

कबीर न तो घुमक्कड़ ही थे और न तीर्थयात्रा में ही उनकी रुचि थी । तीर्थयात्रा और हज को वे बिल्कुल निस्कार मानते थे । अतएव यह समझना तो भूल है कि वे तीर्थ यात्रा के सम्बन्ध से इधर-उधर घूमे होंगे, देशाटन किन्तु यह बात अमान्य नहीं है कि उनको सत्संग में अधिक रुचि थी और वे हिन्दू मुसलमान, किसी भी साधु के दर्शन को अपना सौभाग्य समझते थे । उनकी दृष्टि में साधुसंगति के सिवा तीर्थों का कोई महत्त्व ही नहीं था अथवा यह कहना ही अधिक समीचीन होगा कि सत्-जग ही कबीर के तीर्थ थे और सत्संग ही तीर्थ-यात्रा । कबीर स्वयं कहते हैं—

“मथुरा जावं द्वारिका, भावं जा जगनाथ ।
साध-संगति हरि-भगति बिन, कछु न थावं हाथ ॥”

—(कबीर-वचनमृत, साखी-भाग, पृष्ठ १४३)

कबीर का मत है कि जब तक मन शुद्ध नहीं तीर्थों में जाने से कोई लाभ नहीं हो सकता और मन के शुद्ध होने पर तीर्थों में जाना व्यर्थ है । इसी लिए वे करते हैं—

“मन मथुरा रित द्वारिका, कामा काशी जारिण ।
बसवां द्वारा बेहूरा, तामें तोति विघारिण ॥”

—(कबीर-वचनमृत, साखी, पृष्ठ १४)

ऐसी बात नहीं कि कबीर तीर्थों के महत्त्व का ही ध्वमूलन करते हैं, वे तो कावे की यात्रा को भी व्यर्थ बतलाते हैं । तब कहते हैं—

“सेख सवूरी बाहिरा, क्या हज कावं जाइ ।
जाकी दिल साबित नहीं, ताकज कहाँ धुदाइ ॥”

—(घ० क०, प० १८५)

इसका अभिप्राय यह नहीं है कि यदि कबीर ने तीर्थों को कोई महत्त्व नहीं दिया तो देशाटन भी नहीं किया । यह तो अन्यत्र कहा ही जा सकता है ।

कबीर पढ़े लिखे नहीं थे, किन्तु उनकी वाणियो में विभिन्न धर्मों और सम्प्रदायों के अनेक वर्णन मिलते हैं। उनका ज्ञान कबीर को जहाँ से हुआ ? सत्सग से ही न। स्पष्टतः सत्सग के दो ही साधन थे—एक तो यह कि उनके पास हर धर्म और सम्प्रदाय के लोग आते रहते थे और दूसरा यह कि वे स्वयं सन्त-समायम के हेतु देशाटन करने थे। कबीर को सत्सग लाभ दोनों ही साधनों से हुआ। उनकी अनेक वाणियो में पर्यटक की पंजी दृष्टि का परिचय मिलता है। उनके कुछ शब्द तो इतने स्पष्ट हैं कि उनको पढ़ने के बाद यह सन्देह नहीं रह जाता चाहिए कि कबीर ने देशाटन नहीं किया था। इनके अतिरिक्त अनेक किंवदन्तियों और विभिन्न साहित्यिक एवं ऐतिहासिक त्रिवरणों से इस बात के निश्चित प्रमाण मिलते हैं कि कबीर ने देश-देशांतरों में भ्रमण किया था। भ्रमण करने में उनका उद्देश्य तीर्थ-यात्रा, हज या केवल पर्यटन करने का नहीं था। वे सत्सग के द्वारा सत्य की खोज करने के लिए इधर-उधर घूमते रहते थे।

सत्य को प्राप्त करने के लिए कबीर बड़े आतुर थे। इसी हेतु वे स्थान-स्थान पर घूमते फिरे। कबीर के एक पद की नीचे उद्धृत पंक्तियों से उनकी यात्राओं का सकेन मिल जाता है—

“बुढ़ावन दूँदयो, दूँदयो हो जमुना के तीर।

राम-मिलन के कारन, जन खोजत फिर कबीर ॥”

‘दक्खिनाये मजाहिब’ के लेखक मुहसिन फानी के शब्दों में भी इस मकेत की पुष्टि इस प्रकार होती है—“कहते हैं कि कबीर गुरु की तलाश में मुसलमानों और हिन्दू कामलों के पाम गया। जो ढूँढता था न पाया। आखिरकार एक रात ने पीर रोशनदिल रामानन्द बरहमन की तरफ उसको तबज्जह दिलाई।” कहा जाता है कि कबीर कडा, मानिकपुर और भाभी भी गये थे। गोमती के तीर पर वे पीताम्बर पीर के पास भी प्रायः जाया करते थे। मगहर, रतनपुर और जगन्नाथपुरी में इनकी समाधियाँ होने से यहाँ की यात्रा भी प्रमाणित हो जाती है। आचार्य क्षितिमोहन सेन ने कबीर की गुजरात-यात्रा का उल्लेख भी किया है। भड़ौच से १३ मील दूर शुक्रतीर्थ के निकट एक द्वीप में स्थित ‘कबीर-बट’ ने उनकी यात्रा वहाँ भी प्रमाणित कर दी है। ‘कबीर ने अपने स्पर्श से उस बट वृक्ष को सूखे से हरा कर दिया’—इस किंवदन्ती में यदि कोई सत्य हो सकता है तो सबसे पहला यह कि कबीर वहाँ गये थे। ‘हिस्ट्री आफ़ भारद्वाज पीपुल’ में भी यह उल्लेख आया है कि कबीर ने पडरपुर की यात्रा की थी। ‘कबीर मसूर’

ग्रन्थ के अनुसार कबीर बगद द बुखारा और समरकन्द भी गये थे। कबीर की अपनी निजी वोखी से तो यह भी प्रकट होता है कि वे मक्का-मदीना भी गये थे। उही की एक पक्ति देखिए—

“कबीर हज काज होइ, होइ गइया कतो बार कबीर।”

इसके अतिरिक्त कबीर की और भी कितनी ही पत्तियाँ हैं जो यह सिद्ध करती हैं कि उन्होंने देशाटन खूब किया था। बनि-बनि फिरो उदासी तथा “पाँडे दीदे म फिरो, नजर न भावं काइ भादि वाक्यो से भी कबीर की भ्रमण लालसा एवं अटन उत्कंठा का परिचय मिलता है।

इस विवेचन के आधार पर हम कह सकते हैं कि काशी और काबा से कबीर का कोई बार्मिक सम्बन्ध नहीं था। काशी और मगहर के सम्बन्ध में जो किंवदन्ती प्रचलित है उसका भी यही अर्थ है कि कबीर किसी स्थान को ऊँचा-नीचा नहीं मानते थे। स्वर्ग और नरक किसी स्थान में नहीं हैं, वे तो मनुष्य के मन में ही निहित हैं। वे तीर्थों का भूतन्त्र बचल साधु से तो के सम्बन्ध से ही मानते थे। मच तो यह है कि साधु ही उनके जगम तीर्थ थे। उही से उन्हें सत्य ॥ साक्षात्कार हो सकता था, इस विश्वास से वे साधु समागम के लिए आतुरता से प्रेषाटन करते थे। वे जातीय भावनाओं से ऊपर उठकर प्रत्येक साधु—सन्त साधु का प्रादर करते थे और सच्चे साधुओं से मिलने एवं उनसे ज्ञान प्राप्त करने के लिए ही वे दूर-दूर घूमते फिरते थे। सम्भवतः इन यात्राओं में से उनकी प्रारम्भिक यात्राएँ जिज्ञासा व परिणामस्वरूप हुई होगी किन्तु ज्ञान प्राप्त कर लेने के अनन्तर उन्होंने अपने मन के प्रचार के लिए ही देश-विदेशों में पयटन किया होगा।

कहा जाता है कि कबीर इतने साधु प्रिय हो गये थे कि उनके यहाँ साधु सन्तों की भीड़ लगी रहती थी। वे घर की परिस्थितियों में रहने वाली इस भीड़ से ऊठ कर घर-द्वार छोड़कर जंगल में जा छिपे। और रामजी ने बड़े उत्सव के साथ उनका भण्डारा समाप्त किया।^१ इस वैराग्य कथा का उत्पत्त अर्थ यही होता है। घर छोड़ कर बाहर कियौ पास घर बन देखौ दोऊ निरास जहा जाउँ तहाँ सोन रुखान कुछ मरण कौ अधिक वियाप। कहै कबीर चरन सोहि बसा,

^१ भक्तमाल, शिवदयालकृत पृष्ठ २२

घर मे घर दे परमानन्दा”,^१ यह कहकर कबीर ने अपनी स्थिति को स्पष्ट कर दिया है। वन-वन फिरने का प्रसंग अन्यत्र भी आया है—“जाति जुलहा नाम कबीरा, वनि-वनि फिरो उदासी।” इससे यह तो सिद्ध होता है कि कबीर कुछ काल के लिए वैराग्य अवश्य बन गये थे। यदि उक्त प्रवाद ठीक है तो इसका मूल कारण उनकी अपनी परिस्थितियाँ थी, किन्तु यह भी प्रकट होता है कि कबीर को वैराग्य वृत्ति अविक विन तक न ठहर सकी। वे शायद वन में भी दुःख से मुक्त न हो सके। उन्हें ऐसा प्रतीत हुआ कि कुछ साथ-साथ लगा फिरता था, अतएव उनका यह निश्चय बन गया कि दुःख का सम्बन्ध घर या वन से नहीं है। उससे मुक्त होने का मार्ग तो कुछ और ही है। सम्पत् आत्म बोध से ही उसका अन्त हो सकता है। वे उद्बोधन को अपना अभीष्ट मानकर बोल उठे—“कहे कबीर जाग्या ही चाहिए, क्या गृह क्या वैराग रे।”^२ इन प्रकार कबीर ने उस वैराग्य को अपनाया जो वास्तविक शान्ति का मूल निश्चित किया गया है। उनका वैराग्य ‘माया में उदास’ का पोषक और ‘पद्मपत्रमिवाम्भसा’ को चरितार्थ करने वाला था। कबीर ने वैराग्य के रूढ़ अर्थ का खण्डन करते हुए कहा—“करि वैराग फिरी तन नगरी मन की किंगुरी बजाई।”^३ इससे स्पष्ट है कि कबीर का वैराग्य ‘मन’ का विराग था। उसका सम्बन्ध परिवार या निवास के परित्याग से विन्कुल नहीं था।

कबीर बड़े मेधावी व्यक्ति थे। उनकी प्रतिभा बड़ी प्रखर थी। इसी कारण उनका ज्ञानार्जन उनकी जिज्ञासा की वृत्ति न कर सका। प्रतिभा से प्रज्वलित जिज्ञासा ने एकबारगी उनको घर-बार की सुधि से विमुक्त करके इधर-उधर भटकने के लिए विवश कर दिया। उन्होंने ज्ञानार्जन वचन में तो कुछ पढ़ा सिखा नहीं था और जाति के भी जुलाहे थे। ‘न तो वे वेद ही पढ़ सकते थे और न कुरान ही। वेद के वे अधिकारी न थे और कुरान रटने का उन्हें अवकाश नहीं मिलता था। जो कुछ उन्होंने सीखा-समझा वह अपर्याप्त था’,^४ अतएव वे सनसग से ससग का नाश करना चाहते थे, परन्तु उनके पास इतना समय कहाँ था और

^१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ११३

^२ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २०६

^३ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३१७

^४ कबीर का जीवन त-चन्द्रावली पाठेय

उनकी सुनता था । बघर स बाहर निकल इधर उधर भ्रमण करते रहे ।^१ उन्होंने इतना मत्सर किया था कि धारणन लोग कर नहीं पाते । सत्य-समागम-काल में उन्होंने इतना सुना था कि उनका यह कहना अनुचित नहीं प्रतीत होता—

‘वेद पुरान सिमृति सब खोजे कहूँ न ऊबरना ।

कहु कबीर यो रामहि जपौ भेटि जनम मरना ॥”

—(कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३१८)

इससे यही ध्वनित होता है कि कबीर को ‘बहुभ्रुतता’ का बल प्राप्त था । यह नहीं कि उन्होंने वास्तव में सब कुछ ध्यान डाला था । कुछ लोगों की ऐसी धारणा है कि कबीर को सब ग्रन्थों का ज्ञान स्वतः ही हो गया था, वे ‘ऋतभर’ थे । इस धारणा के पीछे पयवालों की श्रद्धा का चाहे कितना ही बल रहा हो किन्तु कम से कम यह तो सत्य है कि वे बहुभ्रुत थे । उनके भ्रमण का मुख्य उद्देश्य ज्ञानाजिन या जिसका आधार गुरु आदि सन्त थे । कबीर ने अपरा विद्या (व्यावहारिक ज्ञान) को कभी महत्त्व नहीं दिया था । उनका लक्ष्य तो परा से परिचय प्राप्त करना था । उनका मत था कि वेद, कुरान आदि धार्मिक ग्रंथ व्यावहारिकता के प्रचारकमात्र हैं। वे लोकाचार की शिक्षा देते हैं—

“ताथे कहिये लोकाचार, वेद कतेब कथं व्योहार ।”

—(कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २०७)

इससे स्पष्ट है कि उन्होंने धार्मिक क्रिया-कलापों को वेद या कुरान का प्रतिपाद्य विषय समझ लिया था । उनकी दृष्टि में पुस्तकाध्ययन श्रम्यं था । वे तो अनुभव ही को सब कुछ समझते थे । इसीलिए वे आदेश देते हैं—

“कबीर पढ़िवा दूरि करि, पुस्तक बेइ बहाइ ।

बावन आधिर सोधि करि, ररं मर्म चित लाइ ॥”

—(कबीर-ग्रन्थावली, पृष्ठ ३८)

क्योंकि उनकी एसी धारणा है—

‘पोथी पढ़ि पढ़ि जग मुवा, पड़ित भया न कोइ ।

एकं आखिर पोब का, पढ़े सुपड़ित होइ ॥”

—(कबीर-ग्रन्थावली, पृष्ठ ३८)

^१ कहते हैं कि वे इसी धुन में बलख-बुझारा तक भी गये थे ।

कबीर के ज्ञान का सम्बन्ध पोथियों से नहीं था, इसलिए वे पुस्तकों व धोटे के पक्ष में नहीं थे। उन्होंने स्वयं पुस्तकों से ज्ञानार्जन नहीं किया प और न वे उनको इसका उचित साधन ही समझते थे। उन्होंने जो कुछ प्राप्त किया था वह प्रायः अनुभव प्रदत्त था। यही उनका 'सहज ज्ञान' था। इस आधार पर वे कहते हैं—

“का पढ़िए का सुनिऐं, का वेद पुराना सुनिऐं।

पढ़ें गुनं मति होई, मैं सहज पाया सोई॥”

—(कबीर-ग्रन्थावली, पृष्ठ १७७)

जो ज्ञान कबीर के अनुभव से दूरस्थ है उसको वे लोकाचार-मात्र मानते हैं। उनके प्रति उनकी श्रद्धा तनिक भी नहीं है। इस ज्ञान को लेकर वे किसी बाद-विवाद या वितर्कावाद में नहीं पड़ना चाहते और वे साफ साफ कह देते हैं—

“विद्या न पढ़ूं बाद नहि जानूं।

हरि गुन कथत सुनत बोरानूं॥”

—(कबीर-ग्रन्थावली, पृष्ठ १३५)

प्रायः देखा जाता है कि महापुरुषों के अनुयायी उनके सम्बन्ध में अनेक किंवदन्तियों का प्रचलन कर देते हैं। निस्सन्देह उनका उद्देश्य महापुरुष की महिमा बढ़ाना होता है। वे किसी घटना को अतिशयोक्ति एवं अतिरज्जा के माध्यम से व्यक्त करने में अपना गौरव समझते हैं। कालान्तर

किंवदन्तियों में वे अतिशयोक्तियाँ ही रूढ़ हो जाती हैं और उनको हम किंवदन्तियों अथवा दन्तकथाओं के रूप में कहते-सुनते हैं।

कबीर भी एक महापुरुष थे। उनके मत को लेकर अनेक सम्प्रदायों के रूप में सत-मत का जो विश्वास हुआ उसमें स्पष्ट है कि उनका व्यक्तित्व एक महापुरुष का व्यक्तित्व था और उनकी शिष्य-परम्परा में उनको विस्मयजनक सम्मान मिला। उनकी महिमा के प्रसार के लिए शिष्य-वर्ग ने जो किंवदन्तियाँ प्रचलित कर दीं उनमें परोक्षतः किसी तथ्य की गवेषणा अवश्य की जा सकती है। इनको स्थूल रूप से छेँ भागों में बाँट सकते हैं—जन्म से सम्बन्धित, पत्नी से सम्बन्धित, पुत्र-पुत्री से सम्बन्धित, गुरु से सम्बन्धित, कबीर के व्यक्तिगत चमत्कारों से सम्बन्धित और भृत्य से सम्बन्धित।

कबीर के जन्म से सम्बन्धित किंवदन्तियाँ में तीन बहुत प्रसिद्ध हो चुकी हैं। उनमें से एक है कि काशी में एक सात्विक ब्राह्मण रहते थे जो स्वामी रामानन्द के परम भक्त थे। उनकी एक विधवा पुत्री थी। उसे साथ लेकर एक दिन वे स्वामीजी के आश्रम पर गये। प्रणाम करने पर स्वामीजी ने उसे पुत्रवती होने का आशीर्वाद दिया। ब्राह्मण ने चौककर जब पुत्री का वैधव्य प्रकाशित किया तो स्वामीजी ने सखेद कहा कि मेरा वचन तो अन्यथा नहीं हो सकता, परन्तु इतने से सन्तोष करो कि इसमें उत्पन्न पुत्र बड़ा प्रतापी होगा। आशीर्वाद के फलस्वरूप जब उस युवती ने पुत्र को जन्म दिया तो वह लोक-लज्जा और लोकापवाद के भय से उसे सहर तालाब के किनारे डाल आई। भाग्यवश कुछ ही क्षण के पश्चात् नीरु नाम का एक जुलाहा अपनी स्त्री नीमा के साथ उधर से आ निकला। इस दम्पति के कोई पुत्र न था। बालक के रूप में हम दम्पति के हृदय को लुभा लिया। वे उसे उठा ले गये और इसी बालक का भरण-पोषण कर वे पुत्रवान हुए। इसी का नाम कबीर रखा गया। इस किंवदन्ती में रामानन्द के आशीर्वाद वाली बात के कोई सिद्धान्त नहीं दीखते।

कबीर के जन्म से सम्बन्धित दूसरी किंवदन्ती यह है कि कबीर का जन्म विधवा ब्राह्मणी की (पेली) से हुआ था इसीलिए वे करवीर या कबीर कहलाए। यह कथा कबीर-भक्तियों की जोड़ी हुई बात होती है। अप्राप्य प्रमाणों के आधार पर इसे सत्य रूप में ग्रहण नहीं किया जा सकता।

तीसरी किंवदन्ती यह है कि 'जठ की पूर्णिमा थी। आकाश नवमेघा से आच्छादित था। रह-रह कर चमकमाती हुई चपला अपना प्रभाव दिखा रही थी। समस्त प्रकृति किसी दिव्य प्रकाश के अवतीर्णार्थ विलखिलाकर हँस रही थी। ऐसे ही समय काशी के सहर तालाब में खिले हुए एक कमल पर आकाश से एक महापुरुष उतरा। इसी ने कुछ घटियों उपरान्त शिशु के रूप में नीमा के अंक को सुशोभित किया। इसके पक्ष में भी कोई प्रमाण नहीं है। मनगढ़न्तमात्र है। कबीर के लौकिक होने की बात कबीर के उपासकों को प्रिय न लगी। उन्होंने अपने आदिपुरुष को जीवन मरण के चकटों से मुक्त करने के लिए उनके जन्म को अलौकिक बना दिया। उनको याद था कि ब्रह्मा भी कमल से उत्पन्न हुए थे, अतएव कबीर के जन्म को भी कमल से जोड़ने में उन्हें किसी कठिनाई का सामना न करना पड़ा।'

पत्नी से संबंधित किंवदन्तियों में अधिक प्रचलित 'लोई' वाली है। कहते हैं कि लोई एक वनखड़ी बैरागी की परिपालिता कन्या थी। यह लोई उस बैरागी को स्नान करने समय लोई में लपेटी और टोकरी में रखी हुई तथा गंगाजी में बहती हुई मिली थी। लोई में लपेटी हुई मिलने के कारण ही उसका नाम लोई पड़ा था। वनखण्डी बैरागी की मृत्यु के बाद एक दिन कबीर उसकी कुटिया में गये। वहाँ अन्य सन्तों के साथ उन्हें भी दूध पीने को दे दिया गया। औरों ने तो दूध पी लिया, पर कबीर ने अपने हिस्से का रख छोड़ा। पूछने पर उन्होंने कहा कि 'यंगी पार से एक साधु आ रहे हैं, उन्हीं के लिए रख छोड़ा है।' थोड़ी देर में सचमुच एक साधु आ पहुँचे जिन्होंने अन्य साधु कबीर की 'सिद्धि' पर आश्चर्य करने लगे। उसी दिन से लोई उनके साथ हो गी।

उनके पुत्र और पुत्री—कमाल और कमाली—ने संबंधित एक किंवदन्ती है। कुछ लोगों का मत है कि कमाल और कमाली कबीर के औरंग पुत्र-पुत्री थे। कबीर-प्रायियों का कहना है कि वे दोनों कबीर की सन्तान नहीं थे, वे किसी अन्य गृहस्थ के पुत्र-पुत्री थे। संयोगवश दोनों की मृत्यु हो गई और वे एक स्थान पर डाल दिये गये। कबीर ने अपनी अशौकिक क्षति में उन दोनों को पुनर्जीवित कर दिया और तभी से वे उनकी सन्तान कहलाने लगे। इस सम्बन्ध में भी कोई प्रामाणिक मामूरी उपलब्ध नहीं है।

कबीर के सम्बन्ध में एक किंवदन्ती रामानन्द विषयक है। कहते हैं कि 'रामानन्द ने कबीर को अपना शिष्य बनाने से मना कर दिया क्योंकि उनका पोषण एक बुलाहा परिवार में हुआ था, किन्तु कबीर में मन्वी लगन थी। उन्होंने एक युक्ति सोची। एक दिन ब्रह्म मुहूर्त में ही वे पब-गंगा घाट की उन सीढ़ियों पर जाकर बैठ गये जिन पर से रामानन्द जी गंगा-स्नान करने जाया करते थे। नित्य की भाँति स्वामी जी सीढ़ियों पर से उतर रहे थे कि कबीर के सिर पर उनके पैर की ठोकर लगी। स्वामी जी ने राम-गम कह कर अपना पैर हटा लिया और चले गये। कबीर ने उसी 'राम-राम' को गुरु मान लिया और स्वामी जी को अपना गुरु घोषित कर दिया। स्वामी जी ने जब कबीर से पूछा तो उन्होंने घाटवाली घटना निश्चल होकर गुना दी। रामानन्द जी ने गद्गद होकर कबीर को कंठ से लगा लिया।'

इसमें तो सन्देह की कोई बात ही नहीं कि कबीर रामानन्द के शिष्य थे, और हो सकता है कि इस किंवदन्ती में भी कोई सत्य हो। कबीर-प्रायों तो इसे सत्य मानते ही हैं।

कबीर की उदारता से सबधित भी अनेक किवदन्तियाँ हैं। कहते हैं कि 'एक बार वे एक थान बुनकर उसे बाजार में वचने गये। कुछ ही दूर जाने पर एक आदमी ने गिड़गिड़ाकर उनमें वृद्ध माँगा। उन्होंने तुरन्त आधा थान फाड़कर उसको दे दिया किन्तु उसका यह कहने पर कि यह तो कम है', कबीर ने बचा हुआ आधा थान भी उसे दे दिया।'

कबीर की सत्यनिष्ठा का सम्बन्ध में भी कुछ किवदन्तियाँ चली आ रही हैं। एक बार की बात है कि कबीर का यहाँ बहुत से साधु आ गये। उनके स्वागत के लिए घर पर कुछ भी न था। वे बड़े ध्यस्त थे। वे उनके भोजनादि का प्रबन्ध कहाँ से कर, यह उनके सामने एक समस्या थी। लोई ने उन्हें दुखी देखकर साहूकार का पास जाने की आज्ञा मागते हुए कहा कि साहूकार मुझ पर आभक्त होने का कारण मेरी बात नहीं टाल सकता। मैं शीघ्र ही उससे रुपये ला सकती हूँ। कबीर से आज्ञा मिलान पर लोई रुपये लेने चली गई। साहूकार के बैठे से, शाम को आने का वचन देकर वह रुपये लेकर लौट आई। यहाँ उसने कबीर को सारा समाचार कह दिया। शाम होने ही आकाश गरजती हुई काली घटाघो से घिर गया और मूसलाधार पानी बरसने लगा, किन्तु कबीर ने अपना वचन न जाने देने का निमित्त कम्बल उठाकर लोई को उसी समय साहूकार के घर पहुँचा दिया। साहूकार ने जब लोई को भीगा न देखा तो पूछा—'पानी से बचकर कैसे आई?' लोई ने सब बात बता दी जिसे सुन ही साहूकार का मद गलित हो गया। वह कबीर के पैरों पर गिर कर गिड़गिड़ाने लगा।'

कबीर और सिकन्दर लादी से सबधित भी एक किवदन्ती है। कहा जाता है कि काजी ने कबीर को काफिर घोषित कर दिया और मृत्यु दण्ड की आज्ञा दे दी। बेडियो से जकड़े हुए कबीर नदी में फेंक दिये गये, किन्तु जिन कबीर को मोह-माया की शृंखला न बाध सकती थी जिनकी पाप की बेडियाँ बट चुकी थी उन्हे ये जमीर बाध न रख सकी और वे तैरते हुए नदी-तट पर आ खड़े हुए। फिर काजी ने उन्हें दहकत हुए अग्नि कुण्ड में डलवाया, किन्तु उनके प्रभाव से आग थुम गई और कबीर की दिव्य देह पर आंच तक न आई। इसके बाद उनका मस्त हाथी के सामने छोड़ा गया, किन्तु पास पहुँचकर हाथी उन्हें नमस्कार करके चिपाडता हुआ भाग खड़ा हुआ।'

कबीर की मृत्यु के अवसर पर शव को जलाने और दफनाने के प्रश्न को लेकर हिन्दू-मुसलमानों में विग्रह खड़ा हो गया। एक पक्ष के नेता रीवा के

वीरमिह देव बघेला और दूसरे के नवाब बिजली साँ थे । इसी समय घाकाश-वाणी हुई बताई जाती है । जब कबीर के शव पर से चादर उठाई गई तो शव के स्थान पर कुछ फूल पड़े मिले जिनको हिन्दू-मुसलमान दोनों ने आधा-आधा बाँट लिया । अपने हिस्से के फूलों को हिंदुओं ने जलाया और उनकी राख को काशी ले जाकर समाधिस्थ किया । वह स्थान अब तक कबीर-चौरा के नाम से प्रसिद्ध है । अपने हिस्से के फूलों के ऊपर मुसलमानों ने मगहर ही में कब बनाई ।

इन किवदन्तियों में से कुछ तो सत्यता को लिए हुए हैं, किन्तु कुछ भावना और कल्पना के आधार पर निर्मित हैं । किवदन्तियाँ का कोई ऐतिहासिक मूल्य चाहे न भी हो किन्तु भावना के इन रंगों में कबीर के चरित्र के कुछ पहलू अवश्य सुरक्षित हैं । भावना के दूसरे पक्ष में कबीर के अनुयायियों के गुरु विषयक आदर्श का अवलोकन भी किया जा सकता है ।

जो काम आज फोटोग्राफी से लिया जाता है, प्राचीन काल में वही चित्रकला और मूर्तिकला में लिया जाता था । भारतीय कलाओं में इन दोनों का प्रमुख स्थान था । चित्र और मूर्ति द्वारा किसी ऐतिहासिक व्यक्ति का न केवल कायिक रूप ही हमारे सामने आ जाता है बल्कि कलाकार के चित्र कौशल से उनकी मुद्राएँ तक हमारे सामने आ जाती हैं । बुद्ध और महावीर की मूर्तियाँ उनकी शान्तिमयी मुद्रा को हमारे लोचनों में बसा देती हैं । भारत में ऐसी मूर्तियों की सुरक्षा धर्म में की है । मूर्तियों के जो अवशेष आज तक मिल रहे हैं उनका एकमात्र कारण मंदिर या विहार रहे हैं । कबीर के सम्बन्ध में ऐसी कोई मूर्तियाँ नहीं मिलती हैं । कबीर मूर्ति पूजा के विरोधी थे । उनके धर्म में मूर्ति को कोई स्थान नहीं दिया गया है । इसीलिए कबीर पयी मठों में कबीर की मूर्ति दिखाई नहीं देती है ।

ऐतिहासिक व्यक्तियों के रूप को सुरक्षित रखने के लिए दूसरा साधन चित्र थे जो प्रायः दीवारों या शिलालेखों पर चित्रित किये जाते थे । चित्रकला का नूतन विकास शायद मध्यकाल में हुआ है । कबीर का कोई प्राचीन चित्र तो मिलता नहीं है । उनके जो चित्र मिले हैं वे उत्तरमध्यकालीन प्रतीत होते हैं । कबीर ग्रंथावली में कबीर के दो चित्र मिलते हैं—एक युवावस्था का और दूसरा वृद्धावस्था का । पहला चित्र कलकत्ता म्यूजियम में प्राप्त हुआ है और दूसरा कबीरपथी स्वामी युगलानन्द जी से मिला है । डा. श्यामसुन्दरदास का मत है कि 'दोनों चित्र एक ही व्यक्ति के नहीं मालूम पड़ते । दोनों की आकृतियों में बड़ा अन्तर है । यदि दोनों नहीं तो इनमें से कोई एक अवश्य

अप्रामाणिक होगा। दोनों भी अप्रामाणिक हो सकते हैं, किन्तु सत युगलानन्द जी वृद्धावस्था वाले चित्र के सम्बन्ध में अत्यन्त प्रामाणिकता का दावा करते हैं, जो ४६ वर्ष से अधिक अवस्था वाले व्यक्ति का ही हो सकता है।^१ प्रसंगवश इन चित्र के विषय में इतना ही कहा जा सकता है कि यह प्रवक्ष्य ही अन्य चित्रों से अधिक प्रामाणिक है। कबीर के दो चित्र जो कबीर-ग्रथावली और 'की' महोदय की पुस्तक 'कबीर एण्ड हिज फालोवर्स' में दिये गये हैं, परस्पर बहुत कुछ मिलते हैं। ग्रथावली के चित्र का समय अज्ञान है, किन्तु 'की' के चित्र का समय १८वीं शताब्दी है। इसमें सन्देह नहीं कि ये चित्र वास्तविक हैं। कबीर के गले एव हाथ में कण्ठी और भाबा के प्रतिरिक्त कबीर की 'भीनी-भीनी' चदरिया भी है। कहने की आवश्यकता नहीं कि इस चित्र का आधार प्रचलित प्रभाव है, इतिहास या सत्य नहीं।^२

स्वामी युगलानन्द जी का दिया हुआ चित्र बड़ा शानदार है जिसमें किसी सूफी की वेश-भूषा प्रदर्शित की गई है। इसमें हिन्दू-भक्त प्रकट नहीं हुआ। इसी कारण इस चित्र में कुछ तथ्य निहित प्रतीत होता है, कोरी कल्पना की सजावट दिखाई नहीं पड़ती। युगलानन्द जी ने इस चित्र को कबीर के सम्बन्ध से सुरक्षित रखा है। इसमें किसी हिन्दू भक्त की भावना की उमिसता दिखाई नहीं पड़ती।, प्रायः देखा जाता है कि कबीरपयी महत्व लोग अब भी विशेष अवसर पर वंसी ही टोपी लगाते हैं। इससे यह संकेत मिलता है कि कबीर 'सूफियाना' वेश-भूषा को पसंद करते थे और विशेष अवसरों पर वस्त्राव होने पर भी इसी में दिखाई देते थे। श्री चन्द्रवली पाडेय का कथन है कि 'यह पोशाक उनकी रक्षा में कवच का काम करती थी, नहीं तो कट्टर काजी उनको जीवित नहीं छोड़ते और सिकंदर के कोप ने उनको कभी का चमंहीन कर दिया होता।

जो हो, किन्हीं मौढ प्रमाणों के प्रभाव में यह कहना अनुचित नहीं कि कबीर ने किसी विशेष वेश-भूषा को नहीं अपना रखा था। जिस प्रकार वे काशी और मगहर को एक-सा समझते थे, उसी प्रकार वे वेश-भूषा को भी महत्व नहीं देते थे। अतएव उक्त चित्रों के आधार पर, यदि वे प्रामाणिक हों तो भी, कबीर के रूप और वेश-भूषा का निर्णय करना कठिन है। जो चित्र हमारे सामने आते हैं वे कबीर-पणियों की भावना के प्रसून हैं। इनका महत्व केवल उनकी श्रद्धा तक ही सीमित लगता है।

^१ कबीर ग्रथावली, पृष्ठ २१

^२ कबीर का जीवन-वृत्त—श्री चन्द्रवली पाडेय

कबीर की उक्तियों से यह प्रकट होता है कि उन्होंने आत्मसाक्षात्कार कर लिया था। इस सिद्धि का आधार उनका आस्तिक्य-भाव था। उनका विश्वास था कि परमात्मा जीवमात्र के अन्तर में निवास करता है। उसको केवल वे ही देख सकते हैं जिनका अन्तर निर्मल है, मन पावन है—

“जो दर्शन देखा चाहिए, तो व्यर्थ माजत रहिए।”

यह उक्ति उपदेशमात्र नहीं है, इसमें अनुभव का सार है। आत्मा का साक्षात्कार होने पर ही वे यह कह सकते हैं—

“प्रगट्टी जोनि कपाट खोलि दिये, दगधे जम दुख द्वारा।

प्रगटे बिबिनाथ जगजोवन, मै पायो करत विचारा ॥”^१

यह सब कुछ कहने पर भी प्रयाण की आवश्यकता होती है कि कबीर को अनुभव हो गया था। त्रिम समय मन ‘उनमन’ होकर धून्य में लीन हो गया। द्विविधा और दुर्मति का बहिष्कार हो गया और ‘राम-नाम’ में ‘औ’ लग गई, तब कबीर को आत्मा का साक्षात्कार हुआ। कबीर का अनुभव ज्ञानी के शब्दों में प्रमाणित होता है—

“उनमन अनुषा मुनि समाना, बुविधा दुर्मति भागी।

कहु कबीर अनुभी इहु देख्या, राम-नाम लिब लापी ॥”^२

यही ‘आत्म परिचय’ की दशा है। उम ‘परिचित’ का परिचय देना दुष्कर है क्योंकि वह वाणी से परे है। इसी दशा में कबीर के मुख में निकल पड़ता है—

“कध्यौ न जाइ निगरे अरु बूरी,

सकल अतीत रह्या घट पूरी।

जहाँ देखौ तहाँ राम समाना,

तुम्ह बिन और और नहीं आना ॥”

कबीर मुग्ध एवं विस्मित होकर मूक हो जाते हैं। उनके सामने रहस्य तो स्पष्ट हो जाता है, किन्तु वह कहने में नहीं आता। वाणी उनकी सहायता नहीं देती। वस इतना भर कह सकते हैं—

^१ कबीर-ग्रन्थावली, पृष्ठ १७६

^२ कबीर-ग्रन्थावली, पृष्ठ २६१

‘नियर ये दूरि दूरि भं नियरा,
राम चरित न जानियै जियरा ॥”

आत्मसाक्षात्कार की दशा में कबीर उमत्त हो खाने है । जो मन इधर-उधर लिए फिरता है वह मर जाता है । सर्वत्र आत्मतत्त्व ही आत्मतत्त्व का प्रसार लगता है । इस दशा में कबीर कुछ ऐसी बातें कह जाते हैं जो तत्त्वतः सत्य हैं किन्तु कुछ लोग को गर्वोक्तियां दीख पड़ती हैं । देखिये —

“कबीर मन भृतक भया, दुरबल भया सरोर ।
तब बड़े लाग़ा हरि फिरं, कहत कबीर-कबीर ॥”

यह ठीक है कि कबीर ऐसी उक्तिनो में अपने को सिद्ध-सा व्यक्त करते हैं, किन्तु इसमें गर्वोक्ति की बात भी क्या है ? वे सिद्ध तो थे ही और यदि उन्होंने ‘सिद्धता की बात कह दी तो मिथ्या नहीं है सत्याभिव्यक्तिमात्र है ।

कबीर के उपदेश अनुभूति में पगे होने थे । अपने अनुभव को दूसरों तक उपदेश पहुँचाना कबीर ने अपना कतव्य समझ रखा था । इसीलिए उन्होंने कहा भी है —

“हरिनी यहै विचारिया, सायो कहौ कबीर ।
भौ सागर में जीव हैं, न कोइ पकड़े तीर ॥”^१

इतना ही नहीं उन्हें दयालु की आज्ञा हुई थी कि वे लोक को उपदेश दें । अतएव उपदेश देते हुए वे परमात्मा की आज्ञा का पालन करते थे । अन्त में जब उन्होंने देखा कि लोग उनके उपदेशों से भी अपने मार्ग को नहीं बदलते तो उन्होंने स्पष्टतः यह दिया —

“मोहि आज्ञा बई ब्याल दया करि, काहू कूँ समझाइ ।
कहै कबीर मैं कहि कहि हारयो, अब मोहि सोस न लाइ ॥”^२

वे अपने उपदेशों को बिखरना या किसी पर लादना नहीं चाहते थे किन्तु वे इतना चाहते थे कि उनके उपदेश पात्र तक अवश्य पहुँच जाएँ और वे यह जानते थे कि जो पात्र होगा उसे एक लृपा, एक पिपासा अवश्य होगी और वह अवश्य ही जल की खाज में निकलेगा । इसीलिए वे अपने उपदेशकों को ना देते हैं —

^१ कबीर-ग्रन्थावली पृष्ठ ५६

^२ कबीर-ग्रन्थावली, पृष्ठ ६६

“नीर पिलावत क्या फिर, सागर घर-घर चारि ।
जो त्रिपावत होइगा, सो पीवेया झक मारि ॥”^१

कर्तव्य और पात्रता के तटों के बीच में कबीर के निर्लिप्त आवरण की धारा प्रवाहित थी । वे उदासीन रहकर भी उपदेश देने में मग्न रहते थे । उनके उपदेशों का कुछ प्रभाव पड़ता था । जहाँ कबीर का पदार्पण होता था वही मानो धँस सा पहुँचता था —

“बाय बलीना सब दुगो, सुखी न देखों कोइ ।
जहाँ कबीरा पग धरें, तहाँ दुक धोरन होइ ॥”^२

इसी बेर्य को कबीर अपने उपदेश की उपदेयता समझते थे, यही उसकी मार्मिकता थी । “कबीर प्रेम-रस का पीवरा चला रहे थे । पीनेवालों की कमी थी । इसी चिन्ता में वे घुमे जाते थे । उनकी समझ में नहीं आता था कि वे किस प्रकार जनता को उसका आस्वादन कराएँ ॥”^३

“बास कबीर प्रेम-रस पाया, पीवणहार न पाई ।
बिधना बचन पिछारत नार्हीं, कहु क्या काठि दिखाई ॥”^४

हमने मन्देह नहीं कि कबीर का उपदेश बड़े मूल्यवान् थे । वे लोक को बन्धन से मुक्त कराने के लिए उत्सुक थे । भव सागर को पार करने के लिए ‘राम नाम’ से अन्धी और कोई नौका नहीं है । इसीलिए वे दूबने हुए आर्त लोकाजनों से कहते हैं —

“भौ बूडत कछु उपाय करीजै, उग्र तिरि सवै सीरा ।
राम-नाम लिखि भेरा बाधो, कहै उपदेश कबीरा ॥”^५

लोक के आर्तनाद में कबीर को एक परिचित कल्लु स्वर सुनाई पड़ता था । वे भी भव-भीड़ा से पीड़ित हो चुके थे । उन्हें अपने मार्ग में जो अमूल्य रत्न प्राप्त हुआ था उसे वे छिपाना नहीं चाहते थे । छिपाते तो सब न जबकि

^१ कबीर-ग्रथावली पृष्ठ ६१

^२ कबीर-ग्रथावली पृष्ठ ८०

^३ कबीर का जीवनवृत्त—चन्द्रबत्ती पाण्डे

^४ कबीर-ग्रथावली, पृष्ठ १४४

^५ कबीर-ग्रथावली, पृष्ठ १७३

वह छिप सकता और वे छिपा सकते । उसे पाकर वे मानो उन्मत्त हो गये थे । व उसे सबको मा भा कर दिवाने लगे । दूसरों का तरसाने के लिए नहीं, बल्कि भटकनेवालों का उस 'होरा' का मम ममभाव उसकी प्राप्ति को और प्रेरित करने के लिए । जैसे व दूसरा का प्रेरित कर रहे थे वैसे ही उन्हें भी अपने गुरु से प्रेरणा मिली थी । इसी को व स्पष्टन कहत हैं —

“गुरु बीनी वस्तु कबीर की, लेबट्ट वस्तु सन्धारि ।
कबीर बड़े ससार की, जिसु लीनी मस्तक भाग ॥”^१

जिस रस का भेद कबीर को ज्ञात हो गया था उस व सबको बता रहे थे । वह रस कितना मधुर था कितना मादक था ! उसे पाकर और पीकर उन्हें दुनिया की किसी वस्तु की कामना नहीं रह गई थी । वह रस था राम का नाम । वे दूसरों का मिहर कर ममभाते हैं —

‘बास कबीर फहे समझावै, हरि की कथा जीवै रे ।
राम की नाव अधिक रस मोठी बारबार पोवै रे ॥”^२

कबीर का राम सत्त्वस्वरूप है । ब्रह्मा और शङ्कर म वे गुरु कहाँ हैं जो राम में है ? तमागुरु का नाम ही शङ्कर है और रजोगुण ब्रह्मा है । राम की प्र्योति सत्त्वस्वरूपाणी है जो निर्विकार एवं उज्ज्वल है । अपने राम का परिचय दत्त हुए कबीर कहते हैं —

“रजगुन ब्रह्मा, तमगुन सार सतगुन हरि है सोई ।
कहै कबार एक राम जपहु रे, हिन्दू तुरख न कोई ॥”^३

दूसरी पंक्ति में यह भी स्पष्ट है कि कबीर के राम दत्त, काल एवं जाति की परिधि से विमुक्त है । उनमें जिस प्रकार हिन्दुओं द्वारा जपे जाने की योग्यता है उसी प्रकार तुर्कों द्वारा भी । इसी में एकता की समरथा का हल है और इसी में राम-रहीम के अमेद का रहस्य निहित है ।

^१ कबीर-ग्रन्थ, कबी पृष्ठ ३२५

^२ कबीर-ग्रन्थ, कबी पृष्ठ १६३

^३ कबीर ग्रन्थ, कबी पृष्ठ १०६

कबीर वडे सरल और शान्त प्रकृति के व्यक्ति थे, किन्तु उनकी दृष्टि बड़ी पैनी थी। उन्होंने धर्म और समाज के गहनातिगहन तल में प्रवेश करके जो कुछ देखा था उसीसे उन्होंने एक नये समाज और नये धर्म **स्वभाव** की कल्पना की थी। वे बचनजीवी थे और अपने श्रम से ही अपना और अपने परिवार का भरण-पोषण करते थे। उमी श्रममय जीवन में से अविकाम समय वे साधु-मेवा और सत्संग में बिताते थे। उनकी भित्ति-सेवा साधु-समाज में इतनी मोहक बन गई थी कि उनके घर पर साधुओं की भीड़ लगी रहती थी।

उनमें भावुकता और बौद्धिकता का प्रदुभुत सम्मिश्रण हुआ था। दया के तो मानो वे सागर ही थे। उनकी दयाद्वैता के कारण ही उनके सम्बन्ध में अनेक दंतकथाएँ बन गई हैं जिनमें कुछ तथ्य अवश्य रहा होगा। वे 'जियो और जीने दो' के सिद्धान्त के समर्थक थे। समता उनका नारा था। वे हिंसा के विरोधी थे और भूठ में उन्हें घृणा थी। यह कहना अयुक्त न होगा कि सत्य और अहिंसा उनके आयुष्य थे। कटि घोने वाले के लिए भी वे फूल बोने का उपदेश देते थे।

उनकी अहिंसा में विनीतता का प्रमुख स्थान था। इसीलिए उन्होंने 'बाट का रोटा' बने रहने का उपदेश दिया है। कुछ लोग उनको गर्वोन्नत कहते हैं। वास्तव में वे गर्वोन्नत थे नहीं। उनकी जिन उक्तियों में गर्व की गंध आती है वे अभ्यात्म-सम्बन्धी हैं। उनमें तथ्य की चोट है, सत्य का प्रकाश है, दिखावट या बनावट का काम नहीं है। वे उस अवस्था की उक्तिर्याँ हैं जिनमें अस्मिता गल जाती है और अहंकार काफूर हो जाता है। यदि ऐसा न होता तो वे यह क्यों करते —

“तूँ तूँ करता तूँ भया, मुक्त मे रही न हू।
वारी फेरी बलि गई, जित देखौ तित तूँ ॥”

धर्म के घाडम्बरो के प्रति कबीर की कोई सहानुभूति नहीं थी, किन्तु किसी धर्म की अच्छाई को वे भुला नहीं सकते थे। यही कारण है कि कबीर का पय सारग्राहिता से प्रशस्त है। कबीर का लोकाचार दम और पाखंड से मुक्त था। वे जो कुछ कहते थे, करते भी थे। इसीलिए उन्होंने करनी और कपनी **नो र जोर** की

कबीर को जीवमान प्रिय था। प्रत्येक मानव उनका बंधु था। दुखी के प्रति उनकी महानुभूति थी और सुखी व प्रति व प्रसन्न दीख पड़ते थे किन्तु दुख से घबराने वाले और सुख में इतराने वाले को व धुड़िमान नहीं मानते थे। उनकी यह मायता थी कि प्रायः लोग सुख के मद से चूर होकर आस्तिक्य भाव को खो बैठते हैं और दुख में व परम आस्तिक बन जाते हैं। यदि व सुख में आस्तिक बने रहें तो दुख की नींवत ही क्यों आए ?

दुख में सुमिरन सब कर सुख में करै न कोइ ।

सुख में ज सुमिरन कर तो दुख काहें को होइ ॥”

लोक के प्रति व विनीत और विनयगोल दीख पड़ते हैं किन्तु दीन नहीं। अपनी दीनता का प्रदर्शन व एकमात्र प्रभु के सामने करते हैं और वहां व उसकी महत्ता के समने सिर झुकाकर कह उठते हैं —

‘मेरा मुँह को कुछ नहीं जो कुछ है सो तेरा ।

तेरा मुँह को सौंपते क्या लागत है मेरा ॥’

यही कबीर का भावुक रूप है इसी में उनके आत्मसमर्पण की भावना निहित है। यहाँ कबीर का भक्त प्रमुख है।

कबीर को मिथ्या चमक-दमक प्रिय नहीं थी और न बड़ा भूषा के प्रति ही उनका मोह था। जो मिल गया सो पहन लिया के सिद्धांत में उनकी पूर्ण आस्था थी। व परम आस्तिक होने के कारण ही सत्यनिष्ठ एवं भक्तिवृद्ध थे। प्रेम की पीर ने उनके हृदय में अपना घर बना लिया था किन्तु उन पर इस पागलपन में मजदू बनने का जुनून सवार न हो सका।

कबीर में सीखने की लगन थी सीखने के लिए ही व इधर उधर घूमे फिरे। इसी लगन में उनका उध्यावधन निहित था। उनको ज्ञान की पिपासा थी। पंडितों से उनको किसी प्रकार की सहायता नहीं मिल सकती थी किन्तु उन्होंने उनके शास्त्राथ से लाभ अवश्य उठाया। गोरखनाथ के जमाये हुए योग से भी उन्हें बहुत कुछ मिला। सूफियों की शराब से उनका महारस कुछ घटित नहीं था। कबीर ने उनका भी मनमाना आस्वादन किया।

सब ओर घूमते हुये भी कबीर ने समाज को नहीं भुत्ताया था। कबीर

खग की भांति दिह्दार करते थे । स्वर्ग और नर्क की कल्पना, कबीर की दृष्टि में, केवल मानमी कल्पना थी, किन्तु पाप और पुण्य, जिनका सम्बन्ध मनुष्य के मन और कर्म दोनों में है, उनकी दृष्टि में बड़े कठोर बन्धन थे जिनसे केवल विवेकी पुरुष ही मुक्त होते हैं ।

कबीर अनित्य को नित्य नहीं मानते थे । जो लोग अनित्य को नित्य मान बैठते हैं वे भ्रान्त हैं । जो नित्य है उसका विनाश नहीं होता और जो उत्पन्न और नष्ट होता है वह नित्य नहीं है । अतएव यह कहना अनुचित नहीं है कि कबीर के अपने सिद्धान्त में जिन पर वे ग्राम्ह थे ।

कबीर का जन्म काशी में (या उसके आस पास) सम्बत् १४५५ में एक जुलाहा परिवार में हुआ था जिस पर नाथ-पंथ का प्रभूत प्रभाव था । जुलाहा जाति को हिन्दू तो हेय समझने ही थे, किन्तु मुसलमान भी आदर की दृष्टि से नहीं देखते थे । कुछ ऐसा प्रतीत होता है कि कबीर के परिवार का तत्कालीन समाज में कोई आदर नहीं था । कबीर के पिता का नाम मीरू और माता का नीमा था ।

उस समय शिक्षा का जो वातावरण था वह कबीर की स्थिति के अनुकूल नहीं था । उस समय कबीर के जैसे परिवारों में शिक्षा का प्रचलन नहीं था । कबीर जैसे बालक अपनी जीविका के उपायों में (कुछ तो प्रचा-वध और कुछ स्थिति-वध) सलग्न हो जाते थे । कबीर अपनी पारिवारिक एवं सामाजिक परिस्थितियों के बीच में पुस्तक-अध्ययन से वंचित हो रह गये, किन्तु, जैसा कि प्रागे विवेचन किया जाएगा, प्रतिबल परिस्थितियों में ही उनके व्यक्तित्व का विकास हुआ । यद्यपि पुस्तक-ज्ञान की दृष्टि में वे अपट थे, परन्तु परिस्थितियों ने उन्हें जीवन के गम्भीर एवं विद्यालय अध्ययन के लिए उत्कट प्रेरणा दी थी । कबीर के व्यक्तित्व में जो फौलादी शक्ति दिखाई पड़ती है वह नि सन्देह परिस्थितियों का परिणाम है ।

कबीर पढ़े-लिखे नहीं थे, इससे यह तो स्पष्ट ही है कि उनका कोई विद्या-गुरु भी नहीं था किन्तु उन्होंने रामानन्द को अपना आध्यात्मिक गुरु मान लिया था । कबीर का गुरु कभी कभी परमात्मा या राम में भी दीख पड़ता है जिसको वे 'मतगुरु' भी कहते हैं । गुरु या 'सनगुरु' के प्रति कबीर के अन्तर में बड़ा सम्मान है ।

कबीर की दो पत्नियाँ थी, एक सोई और दूसरी धनिया। दूसरी राम-जनी या रमजनिदा नाम से भी प्रसिद्ध थी। सोई की प्रकृति कबीर के अनुकूल नहीं थी किन्तु दूसरी कबीर की भक्ति को महयाग देनेवाली थी, इसीलिए वह उनकी स्नेह-भाजन थी। सोई कबीर की साधु-संनति से बहुत खिन्न थी। इससे खिन्न नो कबीर की भा भी थी, परन्तु लाई इससे व्यक्ति थी। पति के इस प्रकार के आचरण या जीवन से अधिकतर स्त्रियाँ को धेद होता है, किन्तु कौटुम्बिक आवश्यकताएँ व्याहत होने के कारण सोई इसको विशेष अभिशाप समझती थी।

यह तो प्रसिद्ध हो है कि कबीर का पुत्र कमाल और पुत्री कमाली थी। डा मोहनसिंह ने 'कबीर—हिज बाइग्राफी मे दो पुत्र (कमाल और निहाल) तथा दो पुत्री (कमाली और निहाली) का उल्लेख किया है। कही कही निहाल और निहाली के स्थान पर जमाल और जमाली नाम भी मिलते हैं। डा त्रिगु-शामन ने भी ऐसा भ्रम किया है कि कबीर के कई बच्चे थे। कबीर की सन्तान की संख्या को अन्त माध्य पर न छोड़कर यह कहा जा सकता है कि वे दो बच्चेदार गृहस्थ थे।

कबीर गृहस्थ साधु थे। उनका परिवार भी कुछ छोटा नहीं था। प्रतिदिनो के कारण वह और भी विशाल बना रहता था। प्रायः वैष्णव भक्त और अन्त जन ही कबीर के प्रतिनिधि होते थे। उनका पाकर व अपने को धर्म समझते थे। वे स ठ-वेवा में इतने रत रहते थे कि वे अपने सम्बन्धिया और विधवात अपनी माता और स्त्री सोई के भी अग्रिम हों गये थे।

मत्स्य से कबीर को बहुत बड़ा लाभ हुआ और वह था ज्ञान लाभ। प्र था को पढ़कर मायस उनको इतना ज्ञान न हो पाता जितना उन्हें सुनने से हुआ था। उनका ज्ञान केवल सुनने तक ही सीमित नहीं था, अपितु मनन से उनमें तज आ गया था। उनका फौलादी व्यक्तित्व उन्नी मनन का परिणाम था। उनका व्यक्तित्व ज्ञान, कम और उपासना तीनों से समन्वित था। उसमें एक ही साथ सरलता समरसता और विविचिता का दर्शन होता था।

उन्होंने अनेक स्थानों की यात्रा की थी। यात्रा का मध्य सीर्याटन नहीं था। वे अनेक स्थानों में साधुओं से मिलने ज्ञान-पिपामा का तृप्त करने प्रयत्न करने मत का प्रचार करने के लिए धूमते थे। वे भूँ-भी मयहर, जौनपुर, मानि कपुर, गांगरौनगढ़, गुजरात मयुरा आदि स्थानों में गये थे।

उनके अनेक शिष्य थे जिनमें हिन्दू और मुसलमान, दोनों वर्ग सम्मिलित थे। उनमें विजलीखाँ, घमँदास, धीरमिह बघेला, सुरतगोचाल, जीवा, तत्वा, जागूदास आदि अधिक प्रसिद्ध थे। कबीर के पश्चात् उनके पथ की अनेक शाखाएँ हो गई थी, जिनका जन्म उनके शिष्यों की प्रसिद्धि के कारण हुआ था।

कबीर का पथ सत्य पर आधारित था जो उनके अनुभव से अभिन्न था। उनकी ग्रहिता भी भावनामय नहीं थी। उसमें भी सत्य का बल था, अनुभव की घरा थी। दम और पागड़ में उनको घुसा था क्योंकि उनका आधार मिथ्या है जो खोखला है और जिसमें प्रदर्शनमान है। 'कहना और, करना और' का सिद्धान्त उन्हें तनिक भी प्रिय नहीं था। वे तो 'करनी और कथनी' में एक तादात्म्य चाहते थे। वे सत्यप्रिय होने के नए स्पष्टतावादी थे, किन्तु इस विषय में अनेक भ्रान्तियों को भ्रम हो गया है जो उनके हृदय की शुष्कता एवं कठोरता से लाघित करते हैं।

उन्होंने न तो धार्मिक पक्षपात सीखा था और न खुशामद। उनमें पक्ष-पान इसलिए नहीं था कि सत्य को वे सदैव सत्य ही समझते थे। असत्य कभी सत्य नहीं हो सकता है, ऐसी उनकी धारणा थी। इसीलिए वे खुशामद और पक्षपात से मुक्त थे, इसीलिए भय उनमें दूर भागता था। मिकन्दर लोदी ने काजी के बहकाने में जो जो यातनाएँ कबीर को दी, वे भी उनको सत्य से विचलित न कर सकी। अन्त में मुक्ति ने सत्य का ही वरण किया।

कबीर मूर्ति-पूजा के विरोधी थे। जिस परमात्मा का कोई आकार-प्रकार नहीं, जो देश-काल की सीमाओं में आवद्ध नहीं हो सकता, उसकी मूर्ति कैसी? यही कारण है कि उन्होंने स्थान-स्थान पर मूर्ति-पूजा के प्रति अपनी अरुचि दिखलाई है। जिसका आकार नहीं उसकी मूर्ति का आश्रय लेकर उसकी प्राप्ति का प्रयत्न विस्कुल वैसा ही है जैसा असत्य के सहारे सत्य तक पहुँचने का प्रयत्न। असत्य से भ्राति की वृद्धि हो सकती है, जिज्ञासा की वृद्धि नहीं हो सकती। इसीलिए मूर्ति-पूजा पर उनका यह व्यंग्य है—

“लाडू लावर लापसी, पूजा चढ़े अपार।

पूजि पुजारा ले चला, दे मूर्ति के मुख छार ॥”

कबीर किसी धर्म विशेष के अनुयायी नहीं थे, वे तो सारग्राही थे। इसी कारण कबीर का पथ चला। वे अवतारवाद के विरोधी थे, किन्तु आवा-गमन को मानते थे क्योंकि वे कर्म-परिपाक को मुला नहीं सकते थे। वे इस

सिद्धान्त से सहमत नहीं थे कि मरने के बाद भी प्राणी कब्र में पड़ा पड़ा क्या-मत तक सड़ा करता है। 'जन्म अनेक भया अरु आया नया 'देखो कर्म कबीर का कष्ट पूर्व जनम का लखा कह कर कबीर ने कमवाद और तत्संबन्धी पुनर्जन्मवाद का समर्थन किया है।

कबीर प्रेम के पथिक थे। प्रेम ने ही कबीर को ऊँच-नीच के भेद भाव का परित्याग कर सब को एकता प्रतिपादित करने की प्रेरणा दी थी। जाति और धर्म के भेद को भी प्रेम ने ही निराला बाहर किया था। कबीर का वह प्रेम मनुष्यों तक ही सीमित नहीं है परमात्मा की सृष्टि के सभी जीव-जन्तु उसकी परिधि में आ जाते हैं। वे 'सर्वजीव साई' के प्यारे के सिद्धान्त के प्रतिपादक थे।

कबीर का प्रेम तरंग सूफिया के ससग का फल हाथ हुए भी उसमें उन्होंने भारतीयता का पुट दे दिया है। भूमी परमात्मा को प्रियतमा के रूप में देखते हैं। उनका मजदूर को भाला भी लेंता नजर आता है किन्तु कबीर ने परमात्मा को प्रियतम के रूप में ही देखा है। उनकी उक्ति 'राम मेरे दुल्हा मैं राम की बहुरिया' राम का प्रियतमत्व सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है। कबीर के प्रेम का यह रूप भारतीय माधुर्य भाव के सदृश अनुकूल है। प्रेम का जो स्रोत कबीर ने विरहिणी नायिका के हृदय में देखा है उसमें निःसन्देह भारतीय प्रेम का प्रवाह है। भारतीय प्रेम मार्ग के पथिक ने विरह-व्याध का सदैव नारी हृदय में देखा है। कबीर ने भी यही दृष्टिकोण अपनाया है जिसमें सूफियाना भावों में भी भारतीयता छूट-छूट कर भरी है।

कबीर अपने सिद्धान्तों के पक्के थे क्योंकि वे किसी की नकल नहीं थे। उनमें अनुभवसिद्ध सत्य था। सत्य मनुष्य के व्यवहार को निश्चित और दृढ़ बनाता है। निश्चय और दृढ़ता कबीर का व्रत था। उनके अनुभव में जो सिद्ध हुआ उसको उन्होंने वैसा ही कहा। यही उनका सत्यान्वेषण और सत्य-परिचय था। उन्होंने अपने अनुभव को आचरण में भी उतारा था। उनके समय में लोक का ऐसा भ्रम था कि काशी में मरने से स्वर्ग मिलता है और मगहर में मरने से नरक किन्तु कबीर की तत्त्व-दर्शिनी दृष्टि ने इसे स्वीकार नहीं किया। वे अपने नैतिक काल में इसी कारण मगहर में चले गये थे। वही मगहर १५७५ में उन्होंने जी देह का विमर्जन किया।

: ३ :

समकालीन वातावरण

कबीर का समय एक उदय-पुनरुदय का समय था। उनके चारों ओर राजनीति, धर्म, समाज आदि का जो वातावरण बना हुआ था उसी में उनके व्यक्तित्व का विकास हुआ। उस वातावरण के अनेक झोके में प्रताडित होकर कबीर की आत्मा खुल गई। उनमें ईश्वर-प्रदत्त प्रतिभा थी, केवल उसके सजग होने की देर थी। उद्योग का यह काम उनकी समकालीन परिस्थितियों ने किया। उन्होंने समाज को न केवल तत्कालीन राजनीति में ही घुटा हुआ देखा, अपितु धार्मिक रुढ़ियों और विकारों में भी दलित और गलित पाया।

कबीर के व्यक्तित्व की सबसे बड़ी विशेषता यह थी कि उनकी प्रतिभा में अबाध गति और अदम्य प्रखरता थी। उन्होंने एक ओर तो सामयिक परिस्थितियों का निर्भीकता से सामना किया और दूसरी ओर समाज के त्राण की दिशा में उत्साहपूर्वक अपना कदम बढ़ाया। जिस समय असह्य लोग उस विकरालता में आँखें भीच कर कराह रहे थे उस समय कबीर मध्य उत्साह और सहज मन्यु से उसके बहिष्कार में सलग्न हो गये। उस समय की सामाजिक परिस्थितियों की विकटता का दायित्व केवल धर्म पर ही नहीं था, बल्कि राजनीति पर भी था।

भारतीय प्रजा अभी तक तुगलक काल की नहीं भूली थी। तुगलक-वंश का अन्त होते-न होते दिल्ली-सल्तनत के टुकड़े होने लगे। राजनीतिक जौनपुर में एक नई शक्तिशाली बादशाहत की स्थापना हो गई जिसका विहार में भी अधिकार था, किन्तु उसकी स्वतन्त्रता अधिक दिन तक न रह सकी। मलिक-उस-शर्क (पूर्व का शासक) के उत्तराधिकारियों के समय में इस सल्तनत को बड़ा वैभव प्राप्त हो गया।

मालवा में एक खिलजी अमीर ने अपने को स्वतन्त्र घोषित कर दिया

प्रथम शासक बना जिसने माण्डू को अपनी राजधानी बनाया किन्तु मालवा को वास्तविक महत्व का उपलब्ध सुतान महमूद के शासन काल से पूर्व न हो सका।

गुजरात को अलाउद्दीन खिलजी ने सन् १२६७ में ही जीत लिया था। परसूत्रता की एक गतानी पञ्चानु जफरखा ने सन् १४०१ में औपचारिक रूप से शाह की पदवी ग्रहण करके अपनी स्वतंत्रता घोषित की। इसके पश्चात् गुजरात का बम्बई का प्रारम्भ हुआ और समग्र डेढ़ सौ वर्ष तक वह भारत के अग्रणी राज्यों में से एक महत्वपूर्ण राज्य रहा। अहमदशाह (१४११-१४४१ ई०) ने अहमदाबाद का नगर बसाया और उसे मुबार इमारतों से विभूषित किया।

मालवा और गुजरात के मध्यवर्ती हिंदू राजा मालवा और गुजरात के सुतानों के बीच हमेशा लड़ने के पक्ष में रहते थे। दोनों मुस्लिम शक्तियों के बीच में राजपूत राजाओं का राज्य फैला हुआ था और धातू से रणभूमि तक के इस क्षेत्र में एक सैनिक मध्य प्रतिष्ठित था जिमका नेतृत्व मेवाड़ के गुहिलों वगैरह कर रहे थे। उनकी नीति यह थी कि दोनों मुल्तानों में एकता न होने पाए इसलिए गुजरात को निरन्तर मेवाड़ के राजा से लोहा लगा दे रहा था। धातू की पहाड़ी पर निर्मित भव्यलक क दुर्ग ने मुस्लिम शक्ति को एक ओर से सीमाबद्ध कर दिया था।

उपर बसान का भूवा फीरोज़ तुगलक के समय में ही स्वतंत्र हो चुका था किन्तु बसान के स्वतंत्र शासन का वास्तविक वंश बृहन्नगाह से प्रारम्भ हुआ जिसका वंश प्रकट के समय (सन् १४७६) तक सत्ताह्व रहा।

भारतीय प्रजा अभी तक तुगलक काल को नहीं भूली थी। यदि मोहम्मद तुगलक का प्रजा के लोग राजधानी-परिवर्तन फारस देश और राजधानी निजय कामना का सिद्धो के प्रचार नृशस मानव पर प्रभाव हिंसा आदि के कारण अभी तक नहीं भूले थे तो

फीरोज़ाह तुगलक को उसके सकौणहृदय और धर्मांध होने के नाते अब तक बीसते थे। उसके समय में ब्राह्मणों पर जो पालटस लगाया गया था उसकी चर्चामात्र से न केवल ब्राह्मण ही परी जाते थे अपितु हिंदूमात्र का हृदय व्याकुल हो उठता था। उसने कितने ही हिंदुओं को प्रतिधारा में निमग्न करा दिया था। उसके पश्चात् भी वो दायप्रिय

शासक गद्दी पर नहीं बैठा। उसके बाद जो मुल्तान सिंहासनाखंड हुए प्रायः वे सभी क्रूर एवं विलासी थे।

इसके बाद तैमूर का आक्रमण हुआ जो भारतीय इतिहास की एक भीषण घटना है। नृपस युद्ध और बंदर चूट मार में हिन्दुओं की अवशिष्ट प्रतिष्ठा भी परास्त हो गई। उनकी राजनीति घम से कितनी व्याकुल थी इसका परिचय उनके ही शब्दों में इस प्रकार मिलता है— भारत पर आक्रमण करने का मेरा लक्ष्य काफ़िरो को दण्ड देना बहुदेववाद और मूर्तिपूजा का अन्त करके गाजी और मुवाहिद बनना है।^१ अपने सक्षय की निद्रि में वह कितना सफल हुआ इसका अनुमान हम केवल इसमें लगा सकते हैं कि भारत से लौटते समय उसका एक एक सिपाही सौ-सौ स्त्री पुरुष और बच्चों को गुलाम बनाकर ले गया था।^२

बहने की आवश्यकता नहीं कि तैमूर का हमला हिन्दुओं ही के लिए नहीं देश के लिए भी एक कठोर वज्रपात था। उससे देश में दरिद्रता अशांति और निराशा क भयावह एवं कुरा दृश्य बिखर गई पटने लगे। अनाचार और व्यभिचार की दु दुभि बजने लगी और सबसे भयंकर बक्का पहुँचा हिन्दू-जाति और हिन्दू धर्म को जिसमें उनकी काया काँप उठी। इतना ही नहीं तैमूर के आक्रमण में दिल्ली का गौरव भी गिर गया। जो नगर लगभग दो शतियों तक साम्राज्य के गौरव का केन्द्र रहा वही अब प्रांतीय राजधानी की दशा को प्राप्त हो गया।

देश की ऐसी दुदशा के समय दिल्ली का शासन सूत्र लोदी बग के हाथों में चला गया। बहलान लोदी ने एक बार पुनः देश को एक सूत्र में बाँधने का प्रयत्न किया किन्तु देश के दुर्भाग्य से शासन सत्ता अधिक दिन तक उसके व्यक्तित्व का उपभोग न कर सकी। उसके पश्चात् शासन की बाग डोर निक्कर लोदी के हाथों में चली गई। उसका समय हिन्दुओं के लिए और भी भयानक मिद्ध हुआ। इस काल में हिन्दुओं को गाजर मूली की भाँति काटकर फेंक दिया गया। उसका धार्मिक दुरत्साह इतना प्रबल था कि वह एक एक दिन में पंद्रह

^१ एलियट एण्ड डारसन तीसरी पुस्तक पृष्ठ ३६७

^२ ईदवरी

डया छ १

सो हिंदुओं को तलवार के घाट उतारने में भी नहीं हिचका।³ यदि उसने कबीर को भी मरवाने का प्रयत्न किया हो तो कोई आश्चर्य की बात नहीं।

मिकदर का भी अधिकांश समय हिंदुओं को दबाने में ही बीता। उसकी नीति में दिल्ली का रहा सहा गौरव भी क्षते विक्षत हो गया। अब के शीय शासन इतना विभक्त हो गया था कि दिल्ली का साम्राज्य का अतीत गौरव प्राप्त न हो सका। जसा कि पहले कहा जा चुका है दिल्ली के गौरव का विभाजन बंगाल जौनपुर गुजरात और मालवा के बीच हो गया था।

कबीर के आविर्भाव का यह समय एक उथल पुथल का समय था। अब राज्य विजय का प्रश्न नहीं रह गया था। अब तो प्रश्न था शासन को दृढ़ और प्रभावशाली बनाने का। देश के टुकड़े का सम्बंध दिल्ली से न रह जान के कारण उनमें शासकों की अपनी अपनी नीति चल रहा थी जिसका प्रजा में विषयतया हिंदुओं में गहन सम्बंध था। दिल्ली के हाथ में केवल स्थानीय शासन रह गया था जिसमें पंजाब का समृद्ध प्रान्त भी सम्मिलित था। उस समय इस्लाम का वास्तविक वैभव दिल्ली में नहीं, बल्कि अहमदाबाद माहू जौनपुर और लखनौ में था। इस विभाजन और नीति-नीति का प्रभाव घम समाज, कला साहित्य आदि पर भी पड़े बिना न रह सका। कबीर बानी इनका एक सुस्तर प्रतिरूप प्रस्तुत करती है।

यह ठीक है कि कबीर के उदय से पूर्व ही हिंदू धर्म पर सकट के काले बादल छा रहे थे। इस्लाम काफ़िरो को जो कुछ द सकता था, हिंदुओं को वह सब कुछ मिला। शासन की छत्र छाया में हिंदू लोग मुसलमान बन रहे थे।

हिंदुओं के बहुदेववाद और भूतिपूजन के प्रति इस्लाम धार्मिक वातावरण की स्थायी छूछा थी और दोनों धर्मों में सम्बंध स्थापित होने की कोई आशा नहीं थी। उस समय तक जितने भूमन्त्रिण विवेका आए उ हान मंदिर की भूतियों का अपमान किया। हिंदुओं की धार्मिक स्वतंत्रता पर क्या-क्या आघात हो चुके थे इनका प्रमाण पोरोज मुगलक के काले कारनामे हैं। कहा जाता है कि उसने एक बार एक

³ टिप्पण इण्डियन इस्लाम, पृष्ठ ११-२

ब्राह्मण को खुनआम हिंदू सत्कार करने पर जीवित ही जलवा^१ दिया था। इतिहास इस बात का भी साक्षी है कि सिकंदर लोदी की उपस्थिति में बोधन नाम के एक ब्राह्मण को अपने धर्म का उत्कृष्ट प्रकट करने पर मृत्यु दण्ड^२ दिया गया था।

इन सब घटनाओं से जो विस्मयजनक तथ्य उद्घाटित होता है वह है हिंदू धर्म की शक्ति। उस हिंदू के लिए जा इस्लाम धर्म स्वीकार कर देता था, सब द्वार खुल थे। कोई पद या अधिकार ऐसा नहीं होता था जो उसको न मिल सकता था। छुमरो (काठियावाड़ का एक भवणदाम) ने तो मुसलमान होकर जोड़े समय के लिए दिल्ली का तख्त तक पा लिया था। छै सौ वर्ष तक शक्ति और समृद्धि का सरल पथ उपलब्ध होने पर भी उत्तर प्रदेश में मुसलमानों की संख्या १४ प्रतिशत ही रही यह एक महत्वपूर्ण बात है। इससे स्पष्ट है कि हिंदू धर्म ने अपने ऊपर आए हुए मध्य आघातों का बड़े साहस से सामना किया। उधर तो धर्म परिवर्तन की परम्परा बनी रही और इधर हिंदू धर्म ने हठ बनने के प्रयत्न किये। धर्म रक्षा की भावना ने नए सिद्धांतों और सम्प्रदायों को जन्म दिया। इस समय हिंदू धर्म में अनेक आंदोलन हुए। वपुष्य सम्प्रदायों ने उत्तर में और लिंगायत धर्म ने कर्नाटक में जो विकास किया उससे हिंदू धर्म की बड़ी रक्षा हुई।

कहना न होगा कि उक्त धार्मिक आंदोलन केवल भक्ति पर आधारित थे कमकाण्डपरक नहीं थे। निस्संदेह भारतीय भक्ति का रूप बहुत प्राचीन है, किंतु उस समय उसको जो लोक प्रियता प्राप्त हुई उसका कारण भी हिंदुओं की निराशा जो तत्कालीन आघातों में उत्पन्न हुई थी। गीता में भक्तियोग का उपदेश दिया गया है और उसका अन्तिम संदेश परमात्मा को अपना सर्वस्व समर्पित कर देना है। गीता ने जीवन में प्रयत्नवाद की प्रतिष्ठा करते हुए फल शक्ति का अवमूलन अवश्य किया है किंतु जयदेव से लेकर चैतन्य (उसमें भी पीछे) तक की राधा कृष्ण की भक्ति में इसकी कोई प्रतिध्वनि नहीं है।^३

इससे यह स्पष्ट है कि भक्ति क्षेत्र की यह नई उपज थी। मध्यकालीन भक्ति का उदय इस्लाम के आक्रमण के उत्तर के रूप में हुआ था। चाहे उनके

^१ स्मिथ स्टुडेन्स हिस्ट्री ऑफ इण्डिया पृष्ठ १२६

^२ ईश्वरी प्रसाद मेडिवल इण्डिया पृष्ठ ४८१-८२

^३ के एम पनिकर ए सर्वे ऑफ इण्डियन हिस्ट्री, पृष्ठ १३१

देवों के कुछ भी नाम रहे हों किन्तु मभी मध्यकालीन भक्तों ने यह माना है कि एक परमात्मा हमारा उपास्य है और उमा के अनुग्रह से हमारी मुक्ति हो सकती है। अतएव सभी भक्ति धारायाँ म तत्त्वरूप स अद्वैतवाद का प्रवाह है। भिन्न भिन्न नामों से प्रख्यात राम कृष्ण, शिव आदि एवं ही अनन्त शक्ति के प्रतीक हैं। कबीर की बानियों में इस तथ्य का दर्शन स्पष्ट रूप से किया जा सकता है।

इस्लाम के बढ़ते हुए प्रचार की प्रतिक्रिया के रूप में भारतीय भावना ने अपने को अनेक रूपों में व्यक्त किया था। अपनी भूमि पर इस्लाम को अपना सहचर समझ कर अनेक भारतीय धर्मों ने उसका प्रति जिम सहिष्णुता का परिचय दिया था वह महज सांस्कृतिक थी। यद्यपि कुछ मुसलमान शासकों ने भी यहां के धर्मों के प्रति सहिष्णुता दिखाई किन्तु वे अपने नैतिक दृष्टिकोण से इस्लाम की बढ़ती हुई कट्टरता का नियंत्रण न कर सक। इस्लाम जैसे नए धर्म में इस प्रकार की कट्टरता स्वाभाविक थी किन्तु उसमें भारतीय हृदय की उपजाऊ भूमि में रक्षात्मक भावना के अनेक बीज प्राकुरित हो उठे।

कर्नाटक में वीरशैव सम्प्रदाय का विकास भी इस युग का एक विशेषता थी। तामिलनाडु की भाँति कर्नाटक में भी शैव मत की एक प्राचीन परम्परा थी। बारहवा सताब्दी में इसके दो सिद्धांतों पर विशेष वीरशैव और शैव हुए एक नए मत का आविर्भाव हुआ। उन सिद्धांतों सम्प्रदाय में से एक तो था केवल शिव की उपासना पर आधारित अद्वैतवाद और दूसरा था जाति पात का बहिष्कार जिसमें श्राद्धाणा की प्रमुखता का भी उन्मूलन था। वीर शैव मत के अनुयायी बासव को अपने मत का जन्मदाता मानते हैं। निस्सन्देह मध्यकालीन हिन्दू-सन्तों में बासव का प्रमुख स्थान था।

वीरशैव मत उस समय नया दीप्तिमान हुआ भी अपने मूल रूप में प्राचीन था। कहना न होगा कि शैवमत बहुत प्राचीन धर्म है। उसका प्रचार कबीर के प्रादुर्भाव से पूर्व उत्तर भारत में भी था। शैव और वैष्णव शैवमत मनों में एक दूसरे के सम्पर्क के कारण बहुत कुछ आदान प्रदान हो चुका था। साम्प्रदायिक उत्साह से मुक्त विष्णुभक्त शिव की आराधना बिल्कुल उसी प्रकार वरत थी जिस प्रकार उदार शैव धर्म के साथ साथ विष्णु और उनके अवतारों का भी समादर करते थे।

पूर्व में शाक्त मत का जोर था किन्तु जिस प्रकार वैष्णव भक्तों में दुर्गा की उपासना प्रचलित थी उसी प्रकार शवों में योग के माध्यम से कुण्डलिनी शक्ति की प्रतिष्ठा के साथ-साथ अथ प्रभाव भी परिलक्षित होने लगे शाक्तमत थे। आद्या शक्ति को देवी के रूप में स्वीकार करके भी शवा और वष्णवों के मन में शाक्तों के प्रति घृणा भर गई थी। पंच मकारों में मत की धोरतम विकृति की अभिव्यक्ति ने शाक्त मत को समय धर्मों से विदूर कर दिया था।

इन धर्मों में एक ओर तो अपरिलक्षित रूप से आदान प्रदान हो रहा था और दूसरी ओर साम् दायिक कट्टरता और कठोरता के कारण भाव सकीर्णता और कटुता का विकास हो रहा शैव शाक्त और वैष्णव था। अतएव अन्त साम्प्रदायिक राग-द्वेष धार्मिक विकृतियों का परिणाम था। एक ही भाव भूमि पर आग्रह और विग्रह के प्रारूढ हो जाने ने शक्ति कुछ अधिक जटिल हो गई थी।

यह कहना अनुचित न होगा कि बौद्ध धर्म के विकास की छाया में जिन मतों का आविर्भाव हो गया था उन्होंने भी आय-भस्कुति की मौलिकता को बहुत बड़ा धक्का पहुँचाया। उससे हिंदू धर्म की एकता खण्डित बौद्ध धर्म हो गई। यह कहना भी असंगत नहीं कि बौद्ध धर्म भारत से लुप्तप्राय होने पर भी वह अपने अनेक सिद्धांतों को भारतीय विचार धारा में प्रवाहित छोड़ दिया था। अनात्मवाद की चरम अभिव्यक्ति नागाजुन के शून्यवाद में हो चुकी थी। औपनिषदिक आत्मा के स्वान पर शून्य की प्रतिष्ठा ने भारतीय चिन्तन की परम्परा में एक बड़ी क्रांति और प्रगति को जन्म दे दिया था। शून्य का मायावाद शून्यवाद को एक चुनौती था।

कहने की आवश्यकता नहीं कि 'शून्य' ने विकास क्रम में अशून्य के रूप में सब कुछ प्राप्त किया। धीरे धीरे शून्य को स्थिति और शक्ति की विपत्ति प्राप्त हो गई। जिस प्रकार बौद्ध चिन्तन से प्रमूढ क्रांति को नहीं भुनाया जा सकता है उसी प्रकार बौद्ध साधना की क्रांति को नहीं भुलाया जा सकता है। यह ठीक है कि धर्म व्यक्तिगत साधना की वस्तु है किन्तु व्यक्तिवाद के हाथों में पड़ कर वह अपनी मौलिकता को अक्षुण्ण नहीं रख सकता। परिणामतः विकृतियों का

विकास होता है जिससे अनेक मतों और सम्प्रदायों का प्रजनन होता रहता है। बज्रयान और सहजयान सम्प्रदाय बौद्ध धर्म की विकृति और विकलता के ही परिणाम थे किन्तु कालक्रम से वे भी विकृतियों से विगलित हो गये। फिर भी नये धर्मों और सम्प्रदायों के लिए वे अपनी कुछ परम्पराएँ और साधनाएँ छोड़ गये।

नाथ-पथ बज्रयान और सहजयान ही की प्रतिक्रिया था। कुछ विद्वानों का मत है कि नाथ-पथ सहजयान और बज्रयान का ही परिमार्जित एवं परिष्कृत रूप है।^१ राहुल जी ने तो नाथ-पथ के प्रधान आचार्य नाथ पथ गोरखनाथ को बज्रयान का ही आचार्य कहा है।^२ यों तो इस सम्प्रदाय के आदि प्रवर्तक आदिनाथ (भगवान् शंकर) ही माने जाते हैं किन्तु इसके पुनरुत्थान का श्रेय गोरखनाथ ही को दिया गया है। इस सम्प्रदाय का उद्देश्य मिथ्यों की बीभत्स एवं सामयिक साधना पद्धति की प्रतिक्रिया के रूप में होने से इसमें सदाचरण को विशेष महत्त्व दिया गया।^३ नाथ पथ के श्रौत की विवेचना करते हुए विद्वानों ने अपने अपने विचार प्रस्तुत किये हैं। डा. रामकुमार वर्मा ने नाथ पथ को दार्शनिक दृष्टि से शैवमत के अन्तर्गत रखा है किन्तु व्यावहारिकता की दृष्टि से उसे पतञ्जलि के योग से सम्बद्ध किया है।^४ डा. हजारी प्रसाद^५ ने इसका सम्बन्ध बौद्ध और शाक्त मतों से भी जोड़ने का प्रयत्न किया है। इस सम्बन्ध की सिद्धि के लिए अनेक प्रमाण देते हुए उन्होंने कौल और कापालिक मतों को नाथमतानुयायी कहा है। डा. मोहनसिंह ने अपने ग्रन्थ 'गोरखनाथ एण्ड मेडिबल मिस्टिसिज्म' में नाथ-पथ के सिद्धान्तों और साधन पद्धति को औपनिषदिक सिद्ध करने की चेष्टा की है।

किसी समय नाथ-पथ का बड़ा प्रभाव था अनेक सवर्ण और अवर्ण लोग इसके अनुयायी थे, किन्तु अवर्णों में तो इसका प्रचार बहुत ही अधिक था।

^१ डा. हजारी प्रसाद द्विवेदी—नाथ सम्प्रदाय तथा 'हिन्दी साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास' पृष्ठ १४३।

^२ मन्त्रयान बज्रयान चौरासी सिद्ध—यथा पुरातत्त्वाक पृष्ठ २२१।

^३ चौरासी सिद्ध और नाथ सम्प्रदाय—यागाक, पृष्ठ ४७१।

^४ डा. रामकुमार वर्मा—हिंसा का आलोचनात्मक इतिहास, परिवर्द्धित संस्करण पृष्ठ १५२।

^५ डा. हजारी प्रसाद—नाथ सम्प्रदाय पृष्ठ ५६।

गोरखनाथ से सम्बन्धित अनेक लोक वार्ताएँ परम्परा में देश में प्रचलित हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि गोरखपथ या नाथ-पथ का प्रभाव कभी लोकव्यापी था। सभी वर्ग और श्रेणियों में इसका समादर था, इसलिए राजा से रज्जु तक की लोक कथाएँ इससे सम्बन्धित मिलती हैं। ऐसा दोष पड़ता है कि इसके सिद्धान्तों का सामान्य समादर इसलिए हुआ कि इस मत ने सामाजिक भेद-भाव को मिटाने का प्रयत्न किया था। अवलों के लिए यह एक बहुत बड़ा प्राक्खण था। इसके अतिरिक्त पथ की यौगिक करमातो और सिद्धियों की जनश्रुतियों से समाज जितना निश्चित हुआ था उतना ही आकृष्ट भी। कबीर के समय में भी इस मत का व्यापक प्रचार था, किन्तु उत्तर भारत में इसके मठ स्थापित हो गये थे। कहते हैं कि गोरखपुर इस पथ का केन्द्र था। जिस प्रकार उत्तर भारत में उन्नी प्रकार उत्तर-पश्चिमी भारत में भी इस मत का प्रचलन रहा है। नाथ-पथ में निरजन की महिमा का बहुत गान किया गया है। साधारण रूप में 'निरजन' शब्द निर्गुण ब्रह्म का और विशेष रूप में शिव का वाचक है।

भारत में 'निरजन' से सम्बन्धित एक सम्प्रदाय भी रहा है जो 'निरजन सम्प्रदाय' के नाम से प्रसिद्ध है। यह पथ नाथ-पथ की भाँति ही प्राचीन माना जाता है। इस पथ में निरजन-वद परमपद का सम-

निरजन संप्रदाय कथ था। आजकल निरजनी साधुओं का एक सम्प्रदाय राजस्थान और उसके प्रान्तीय भागों में मिलता

है। कहा जाता है कि इस सम्प्रदाय के प्रवर्तक स्वामी निरानन्द थे जो निरजन भगवाण (निर्गुण) के उपासक थे। "पर आजकल के निरजन मत के अनुयायी बहुत कुछ रामानन्दी वैरागियों के समान राम-सीता के उपासक हैं। वे शान्ति-धाम-शिला और गोमती-वक्र को मान्यता देते हैं।"^१ अपने मेडिवल मिस्टिसिज्म में श्री क्षितिमोहन सेन ने लिखा है कि "उड़ीसा में अब भी वह निरजम पथ जी रहा है जिमने निर्गुण साधना को प्रभावित किया था। यही से इस पंथ की शिक्षाएँ मध्यदेश और पूर्वी प्रान्तों में पहुँची थी। पश्चिमी भारत में भी इसका प्रभाव अभी तक विद्यमान है।"^२ डा. हजारीप्रसाद ने अपने 'कबीर' में लिखा है कि 'बंगाल के पश्चिमी हिस्से तथा बिहार के पूर्वी जिलों में आज भी एक

^१ सारनवर्णीय उपासक सम्प्रदाय, द्वितीय भाग, पृष्ठ १८६।

^२ क्षितिमोहन सेन मेडिवल मिस्टिसिज्म, पृष्ठ ७०७।

धर्ममत है जिसके दैवता निरजन या धर्मराज है।^१ उन्होंने अपनी नई पुस्तक 'कबीर-पथ' में दिखाया है कि एक समय यह धर्म-सम्प्रदाय भारतखण्ड और रोवा तक प्रचलित था। बाद में चलकर यह मत कबीर सम्प्रदाय में अन्तर्भुक्त हो गया और उसकी सारी पौराणिक कथाएँ कबीर-मत में गृहीत हो गई, परन्तु उनका स्वर बदल गया।^२ "बंगाल में धर्म-गूजा-विधान का एक काफी बड़ा साहित्य उपलब्ध हुआ। शुरू-शुरू में धर्म ठाकुर या निरजन देवता को बौद्ध धर्म के त्रिरत्न में से एक रत्न (धर्म) का अवशेष समझा गया था, पर अब इस मत में सन्देह भी किया जाने लगा है।"^३ कबीर पथ के अध्ययन से ऐसा भी प्रतीत होता है कि "निरजन का सम्बन्ध बुद्ध से था।"^४ डा. त्रिगुणावत का अनुमान है कि निरजन पथ नाथ पथ का ही एक उपसम्प्रदाय है। निरजन पथ का अध्ययन इस अनुमान का समर्थन नहीं करता। जिस प्रकार कबीर-पथ को नाथ-पथ या निरजन पथ का उपसम्प्रदाय नहीं कह सकते उसी प्रकार निरजन-पथ को भी नाथ-पथ का एक उपसम्प्रदाय नहीं कह सकते। डा. त्रिगुणावत की यह बात भी उचित नहीं दीख पड़ती कि उत्तरी भारत में निरजन पथ का नाम-मात्र अवशिष्ट रह गया है। राजस्थान राज्य में अब भी अनेको निरजनी मिलते हैं।

कबीर के समय में इस्लाम धर्म इतना प्रबल नहीं था जितना सूफी मत। डा० हजारीप्रसाद का यह कहना ठीक ही है कि 'मजहबों में मुसलमान हिन्दू धर्म के भर्मस्थान पर चोट नहीं कर पाये थे, वे केवल उसके इस्लाम और बाहरी शरीर को विक्षुब्ध कर सकते थे, पर सूफी लोग सूफी मत भारतीय साधना के धर्मगोपी थे। उनके उदारतापूर्ण प्रेम-मार्ग ने भारतीय जनता का चित्त जीतना आरम्भ कर दिया था। फिर भी ये लोग आचार-प्रधान भारतीय समाज को आकृष्ट नहीं कर सके। उनका सामाजिक आचार प्रधान हिन्दू धर्म के साथ नहीं हो सका। यहाँ यह बात स्मरण रखने की है कि न तो सूफी मतवाद और न योगमार्गीय

^१ डा. हजारीप्रसाद द्विवेदी कबीर, पृष्ठ ५२।

^२ डा. हजारीप्रसाद द्विवेदी कबीर, पृष्ठ ५२।

^३ दे. सुकुमार सेन और पचानन मण्डल सम्पादित 'रूपारामेय धर्म मंगल' की भूमिका।

^४ दे. डा. हजारीप्रसाद का नेस, विश्वभारती पत्रिका खण्ड ५, अंक ३।

निर्गुण परम तत्त्व की साधना ही उस विपुल वैराग्य के भार को वहन कर सकी जो बौद्ध मध के अनुकरण पर प्रतिष्ठित था। देश में पहली बार वर्णाश्रम व्यवस्था को एक अननुभूतपूर्व विकट परिस्थिति का सामना करना पड़ रहा था। अब तक वर्णाश्रम-व्यवस्था का कोई प्रतिद्वन्दी नहीं था। आचार-भ्रष्ट व्यक्ति समाज से अलग कर दिये जाते थे और वे एक नई जाति की रचना कर लेते थे" जिसको 'राज और ममाज' किसी का आदर प्राप्त नहीं था, किन्तु सूफीमत की आड़ में इस्लाम अपनी सहानुभूति का आकर्षण दे रहा था, उसको केवल स्वीकार करने की देर थी। फिर तो समता और पद सब कुछ प्रस्तुत था। सब तो यह है कि कुछ भारतीय विचारों के आवरण में सूफीमत इस्लाम का पोषक था। यही कारण था कि हिन्दू-ममाज इस्लाम का मानना करता हुआ भी सूफीमत का विशेष विरोधी नहीं था। तत्कालीन निर्गुणोपासना की विरह भावना में जिस तीव्रता का समावेश हुआ वह प्रायः सूफीमत की ही प्रेरणा थी।

अनेक धर्मों का विवेचन करते हुए हम उस समय प्रचलित तान्त्रिक साधना को नहीं भुला सकते। यो तो तान्त्रिक साधना बहुत से सम्प्रदायों और मतों में समावृत्त हो चुकी थी, किन्तु कबीर के युग में वह अपनी तान्त्रिक पराकाष्ठा पर थी। उसकी चरमाभिव्यक्ति शाक्त मत में हो रही थी। यद्यपि शाक्तमत अपनी अनेक हेय प्रवृत्तियों के लिए बहुत से लोगो की घृणा भी पा चुका था, फिर भी इसके अनेक सिद्धान्त उस समय की विचार-परम्परा और साधना-पद्धति में समाविष्ट हो गये थे। तान्त्रिकों का प्रभाव समस्त भारत में विद्यमान था, किन्तु शाक्त लोगो का प्रभाव बंगाल और उसके आस-पास के भू-भाग पर विशेष था। शाक्तों को ब्रह्म दृष्टि से देखते हुए भी कबीर ने उनकी साधना की कुछ बातों को सूक्ष्म दृष्टि में देखा था, इसीलिए बुराइयों में भी अच्छाईयाँ मिलने पर उन्होंने उन्हें स्वीकार कर लिया था। कबीर की साधना में वे बातें जिस मार्ग से समाविष्ट हुईं, यह प्रश्न विचार करने योग्य है। अनुमान किया जाता है कि वे सीधी तान्त्रिकों या शाक्तों से न आकर नाथ-पन्थ के माध्यम से आई थी। अस्तु, इस प्रश्न पर 'प्रभाव' के अन्तर्गत ही विचार करना सुमंगल होगा।

वेद विरोधी धमा म बौद्ध और जैन धम ही प्रमुख थे। बौद्ध धम की विवृतियों न वज्रयान और सहजयान जस सम्प्रदाया को ज म देकर भी अवकाश ग्रहण नहा किया था। प्रतिक्रियास्वरूप नाथ-य-य आदि अनक जैन धम मतवाद प्रचलित हा गय थ। द्धर जैन धम के अन्तगत भी सम्प्रदाया का उदय हा गया था। उनकी स्पर्धा की भावना म कटुता क फल लग कर व न कवन धम को खिन्न कर रह थ अपितु सामा जिक जीवन को सवौण बना रह थ। जबकि बौद्धा की अहिंसा हिंसा का रूप ले चुकी थी जना की अहिंसा न अपन तारिखक सौदय का विसर्जन नही किया था। हा वह उपक्षा आर दृडिआ क हाया किसी अक्ष तक उपहास्य अवश्य हो गई थी। या ता जन धम भारत भर म फना हुआ था और उसके अनुयायी किसी न किसी अग म कम स कम नगरा म तो मिलत ही थ किन्तु राजस्थान गुजरात और सौराष्ट्र म उनका बाहुल्य था।

भारतीय धम साधना को सामान्यत दो प्रमुख धाराआ म बाटा जाता है—वदिक धारा तथा वद विराधी धारा। जैन तथा बौद्ध वद विरोधी धारा म आत ह। वेद विराधी धारा म चार्वाको का नाम भी आता है सक्षप कित चार्वाक मन का अधिक विकास न हा सका। कबीर क समय म भी चार्वाक मत उपेक्षित ही था। वद विरोधी धारा तो वदिक युग म भी रही हागा किन्तु उस समय वह अत्यन्त क्षीण होगी अथवा वन का दृष्टना का न वज्रता। महात्मा बुद्ध म यह धारा अत्यन्त शक्तिमान रूप म प्रगट हुई। वदिर तथा वेद विरोधी धाराआ का सक्षप जीवन के अनक क्षत्रा म था। सक्षप क जो कारण तब थ वही कबीर के समय म भी विद्यमान थ।

कबीर क युग तक आते आते भारतीय चिन्तन तथा साधना की अनेक धाराओ का उत्गम तथा विकास हमारे सामने आ जाता है। कबीर के युग म भारत दा भिन्न समाजा म विभक्त दोख पडता था—एक भारतीय धम-साधना का पोषक था और दूसरा अभारतीय धम-साधना का। भारतीय धम-साधना का पोषक समाज अनेक धर्मा और सम्प्रदाया स क्षत विखल हाते हुए भी अपनी सांस्कृतिक एकता रखता था किन्तु अभारतीय धम न जो समाज तैयार किया था वह भारतीय समाज स एक दम भिन्न था इसीलिए देन म विरोध का वातावरण था। हिंदू धम स सूफ़ी मत की सहानुभूति अवश्य दिलाई पडती थी

किन्तु बिल्कुल वैसी ही जैसी कि किसी वृक्ष के पार्श्व में उगी हुई एवं वृक्ष पर छाई हुई लता की, जो वृक्ष की मौलिक शक्ति को स्वयं लेकर उभे हीन करने का प्रयत्न करता है।

हिन्दू-समाज में अनेक धार्मिक सम्प्रदाय थे जिनमें वैष्णव, शैव और शक्ति प्रधान थे। इनके अतिरिक्त बौद्ध, जैन और वैदिक कर्मकाण्डी भी थे। इन धर्म-साधनाओं में पारस्परिक विरोध था। जिस प्रकार शिव, विष्णु और शक्ति की प्रधानता को लेकर उनके उपासकों में विरोध का उद्बोधन होता था, उसी प्रकार उनकी साधना भी मर्त्य को जन्म देती थी।

तांत्रिक मन्त्रों की साधना अत्यन्त विकृत तथा पाषाणकाल से भारी हुई थी। वे शक्ति की पूजा करते थे। उन्होंने मासाहार, सुरापान तथा व्यभिचार को साधना के रूप में स्वीकार कर लिया था। इधर उनके आचरण की तो यह दशा थी, उधर वे लोग सामान्य जनता को सिद्धियों के चमत्कार दिखा कर प्रलोभन में बहकाते थे। स्पष्टतः इस प्रकार की साधना साधकों के पतन के साथ-साथ समाज पर भी दुरा प्रभाव डाल रही थी। परिस्थितियाँ मानो उद्धार के लिये व्याकुल थी।

हिन्दुओं में बहुदेवोपासना और मूर्ति-पूजा का प्रचलन था। मूर्ति-पूजा के अनेक विधि-विधान विद्यमान थे। मन्दिर के अनेक पुजारियों के हृदय में सकीर्णता, पागण्ड और दुराचार का आवास था। बाह्याचार धर्म-सीमा पर था। स्नान, छाया, तिलक, माला, वस्त्र आदि के बल पर ही अनेक पागण्डों भक्त, माधु और महात्मा बने बैठे थे। अज्ञ जनता को बहका कर वे धपना उल्लू सीधा करने में सलग्न रहते थे। इन बाह्याचारों के प्राबल्य और बाहुल्य से सत्य-धर्म ग्रन्थकार में निमग्न हो चला था। थढ़ा और विस्वास ने प्रपना स्थान ग्रन्थ भक्ति और दक्ष को छोड़ दिया था। वेदकी सेवा होती थी। सत्य के परिपोषी को अश्रद्धालु, अधर्मी एवं नास्तिक आदि सजाओं से विभूषित किया जाता था।

वर्ण-व्यवस्था ने कर्माचार का परित्याग करके जन्माश्रय स्वीकार कर लिया था। शूद्रों को सामाजिक मौमाम्य में वंचित कर रखा था। ग्रन्थजों को वेदाध्ययन से ही परिवारित नहीं कर रखा था, अपितु उन्हें मन्दिरों तक में प्रवेश नहीं मिलता था, मानो धर्म का ठेका कुछ ही लोगों को मिला था।

उनका स्पर्श तक दूरी समझा जाता था। उनके कुछ भिन्न थे, उनके मोहल्ले अलग थे। हिन्दुत्व की सीमाओं में उन्हें कहीं मुक्ति नहीं दीख रही थी। इस्लाम के द्वार के भीतर उन्हें अपने दुर्भाग्य से मुक्ति दृष्टिगोचर हो रही थी। इसी-लिए अवर्ण लोग मुमनमान होने चले जा रहे थे। जो लोग इस्लाम को नहीं भी चाहते थे, वे भी तत्कालीन हिन्दुत्व से उब गये थे। अतएव समय किसी ऐसे धर्म अथवा पथ की अपेक्षा रखना था जिस पर चलने का सब को अधिकार हो। यद्यपि बौद्ध-धर्म में किसी समय ऐसे लोगों को आकर्षण मिल सकता था, किन्तु उस समय वैदिक धर्म की उदारता ने उस आकर्षण को मन्द कर दिया। कबीर के समय में वैदिक उदारता रुड़ियों में बंध करत कीर्णता में परिणत हो गई थी। उस समय बौद्ध धर्म अपनी विकृतियों को छोड़कर लुप्त हो गया था। जितने मत मतान्तर उस युग में प्रचलित थे वे भी अनेक विकृतियों का आवास बन रहे थे, किन्तु नाथ पथ जैसे सम्प्रदाय भी विद्यमान थे जिनमें चाहे प्रौर कितनी ही खराबियां रही हों, उन्होंने जालि-पाति के बन्धन को तोड़कर एक नई सामाजिक व्यवस्था को प्रोत्साहन दिया था जिसमें वेदा, मन्दिरों और वेश-भूषा को कोई महत्व नहीं दिया गया था। ऐसे सम्प्रदायों में दलित वर्ग के लिए आकर्षण था। इसीलिए निम्न वर्ग के लोगों पर नाथ-पथ का इतना व्यापक प्रभाव था, किन्तु उसमें बुद्धि के साथ हृदय के समन्वय की तृप्ति प्राप्त नहीं हो सकी थी, अतएव अब भी एक अभिनव समन्वित सहज धर्म की आवश्यकता थी।

उस समय के लोग या तो सरकारी नौकरियों द्वारा या स्वतन्त्र व्यवसाय द्वारा अपनी आजीविका का उपार्जन करते थे। मुसलमान शासकों की नीति चाहे कुछ भी रही हो, किन्तु छोटे छोटे सरकारी कर्मचारी प्रायः हिन्दू ही थे। यह स्पष्ट है कि बड़े-बड़े हाकिमों के मुसलमान होते हुए भी छोटे-छोटे कर्मचारियों के बिना जो हिन्दू ही हो सकते थे, मुसलमान शासकों का काम नहीं चल सकता था। पटवारी, लेखपाल, नौपाध्यक्ष और जिले के अन्य कर्मचारी अनिवार्यतः हिन्दू होते थे तथा गवर्नर और जिले के हाकिम मुसलमान होते थे। मुसलमान शासकों ने केवल न्यायाधिकार अपने हाथों में रखा था, किन्तु इस्लाम धर्म से सम्बन्धित कानून के अधिकारी काजी ही होते थे।

यह समझना उचित न होगा कि व्यापार हिन्दुओं के हाथ से मुसलमानों के हाथ में पहुँच गया था। यह ठीक है कि मुसलमान भी व्यापार करने लगे थे,

किन्तु मुसलमान आक्रमणकारी मैनिक साहसिकता के पक्षपाती थे, अतएव वे व्यापार को घृणा की दृष्टि से देखते थे। इसके अतिरिक्त भारतीय व्यापार शैली जिनमे 'हुडी' का विशेष महत्व था एवं जिसमे 'उधारखाता' अपना विशेष महत्व रखता था उनके लिए रहस्य था। इसमे सन्देह नहीं कि व्यापारी जातियों के लाभ का अधिकांश सरकारी कोष एवं हाकिमों की जेबों में जाता था, किन्तु हिन्दू बनिया आज की भांति ही सामाजिक ढाँचे का एक आवश्यक अंग था।

हिन्दू साय का अधिकांश धन कर में चला जाता था। अधिकांश जनता दीन थी। राजा वे बहुत से लोग स्वतन्त्र व्यवसाय से ही अपनी उदर-पूर्ति करते थे। हिन्दुओं के बहुत से व्यवसाय मुसलमानों ने भी अपना रखे थे। इसका एक कारण यह भी था कि धर्मान्तरण के उपरान्त भी बहुत से व्यवसायियों ने अपने व्यवसाय नहीं छोड़े थे।

हिन्दू-लोग सामाजिक उच्चता को व्यवसाय के माप-दण्ड से नापने थे। उनकी दृष्टि में धर्म और व्यवसाय में एक सम्बन्ध था, किन्तु मुसलमानों का दृष्टिकोण इस सम्बन्ध में स्पष्ट था। वे धर्म और व्यवसाय को भिन्न मानते थे। पुजारियों और पण्डों ने धर्म को व्यवसाय बना लिया था, इसलिए उसका सहज औदार्य और चारित्र्य गुण विलीन हो चला था। सकीर्णता, दम और पाखण्ड के विकारों का यही मूल कारण था।

साहित्यिक वातावरण

कबीर के प्रादुर्भाव काल में भारतीय जीवन में वह स्पन्दन नहीं था जो साहित्य की प्रेरणा बनता है। कूरता और उत्पीड़न के बीच आक्रोश और आशा में विक्षुब्धता का अवशेष मात्र था। जहाँ भय और अशान्ति का साम्राज्य हो, जहाँ दरिद्रता और निराशा से लोग व्याकुल हों, जहाँ जीवन दम और पातक से भरा हो, जहाँ राजनीतिक कुचाला से हृदय विषाक्त हो रहा हो और जहाँ अनिश्चय का अधिकार छा रहा हो, वहाँ साहित्य कैसे पनप सकता है ? ऐसे युग में वीर पूजा में भी अधिक वैराग्य का अवसर मिला। वह एक विशेष प्रकार के साहित्य का युग था, जिसमें वैराग्य और उपदेश का स्वर अधिक ऊँचा रहा। व्रजयान, सहजयान, कालचक्रयान जैसे सम्प्रदायों के अनुयायी अब भी अपनी साधनाओं में निरत रहते थे। उनको अपने मिथ्यात्व और भ्रमों की ही चिन्ता थी। यदि उनका समाज में कोई सम्बन्ध था तो अपने मिथ्यान्ता के सम्बन्ध में। जहाँ उनका सिद्धान्त नहीं थे वहाँ उनकी धृष्टि थी। सिद्धों और नाथों की वाणिया में अनुर स्थानों पर ऐसे स्वर का उद्गम भी होता दीखता है जिसमें सन्त वाणी का बीज दीप्त पड़ता है। ऐसी बात नहीं कि सन्त-वाणी अपनी पूर्व वाणी से मध्या साम्य ही रखती थी, वह उसका विरोध भी करती थी। विरोध के स्वर में सन्ता ने अपने पूर्ववर्तियों को 'सशयग्रस्त' एवं 'माया-निरत' बतलाया है। इससे स्पष्ट है कि सन्त मत अपनी स्वतन्त्रता में प्रकट हुआ।

नामदेव, त्रिलोचन, सदाना आदि ने सन्त वाणी-परम्परा को और आगे बढ़ाया। इन वाणियों में ब्रह्म, माया और जीव में भी अधिक जगत और शरीर की अस्थिरता के वर्णन और उपदेशों की प्रचुरता थी। बंगाल में गीतगोविन्द के रचयिता जयदेव ने अपनी मौलिक उद्भावना से एक नई शैली को जन्म देकर ब्रह्म निरूपण की धारा को मानो एक नई दिशा प्रदान की थी, किन्तु उस समय

उसकी गणना सन्त-साहित्य के साथ की जाती थी। कबीर की वाणियों में इन दोनों धाराओं का मिलन स्पष्ट है। कुछ लोग कबीर को सन्त-मत का प्रवर्तक मानने की भूल कर सकते हैं, किन्तु उनको सन्तमाला की उज्ज्वल मणि ही कहना मभीचीन होगा। उन्होंने साहित्य को जो कुछ दिया वह 'सार-सग्रह' के रूप में ही था।

उस समय साहित्य में काव्य के शास्त्रीय विधि-विधानों का उपयोग कम अथवा नाममात्र के लिये ही होता था। प्रबन्धकाव्य तो बहुत ही कम रचे जाते थे। मुक्तक क्षेत्र में था। यादव परम्परा के पुजारी ही कुछ करते दिखाई देते थे। जिस प्रकार जैनों और चारणों के स्वर में कोई प्रगति नहीं देख पड़ती थी उसी प्रकार सन्त वाणियों में भी गतानुगतिकता ही प्रमुख थी। उन का प्रचलन मुक्तक रूप में ही था।

साधारणतया साहित्य में जीवन के प्रवृत्ति-मूलक तथा निवृत्तिमूलक, दोनों ही दृष्टिकोण विद्यमान थे। पहले से लौकिक साहित्य का मूलन ही हो रहा था और दूसरा वैराग्य तथा अध्यात्म-नगधी काव्य को प्रेरित कर रहा था। जिस प्रकार नागार्जुन के शून्यवाद ने निवृत्तिमूलक दृष्टिकोण को प्रेरित किया था उसी प्रकार शंकर के मायावाद ने भी उसे प्रोत्साहन दिया था। इसके अतिरिक्त राजनीति के विधुब्ध वातावरण तथा समाज की विपमताओं ने भी निवृत्तिमूलक दृष्टिकोण को ही अग्रसर किया था।

यह तो पहले ही कहा जा चुका है कि धीर-वन्दना का प्रचलन अब भी था। सामन्ती दरबारों में शास्त्रीय दृष्टि से कविता करनेवाले कवियों का प्रभाव नहीं था और वहाँ उनको पर्याप्त सम्मान भी प्राप्त होता था, किन्तु कला-प्रदर्शन की भावना ही उनकी रचनाओं में प्रमुख थी। जिस प्रकार इस समय संस्कृत में काव्यशास्त्र और नायक-नायिका-भेद की रचनाएँ बढ़ रही थी, उसी प्रकार दरवारी कवि भी हिन्दी-काव्य-शास्त्र को अपनी कृतियाँ से समृद्ध बना रहे थे। वे यश और अर्थ के लोभ में कला-कौशल के नवीनतम रूप पर ही दृष्टि रखते थे, अभिप्राय यह है कि कबीर का दृष्टिकोण साहित्य प्रयोजनमाध्यम था। सन्त-काव्य मत-प्रचार के लिए निर्मित हो रहा था और दरवारी कवि अपने सामन्तों की विरुद्धता में अपनी कला का चमत्कार दिखाने में ही अपने को कृतकृत्य मानते थे, किन्तु ऐसे कवि भी अधिक नहीं थे।

देश के अनेक भागों में, प्रमुखतया पश्चिमी भाग में, जो जैन साधु साहित्य-सर्जना में तत्पर थे उनकी रचनाओं को मूल प्रेरणा धार्मिक प्रचार और कला-कौशल के प्रदर्शन के लोभ से मिलती थी, इसलिए वे प्राचीन कृतियों के नवीनीकरण से ही प्रायः तोय-नाम करते थे।

कबीर ने पूर्ववर्ती साहित्य में वर्णाश्रम का प्रचुर विरोध दिखाई पड़ता है। बौद्ध धर्म के प्रचार के साथ-साथ ही भारतीय साहित्य में इस विरोध का प्रज्वलन हुआ गया था। सिद्धों ने उसे बम न होने दिया। भारत में इस्लाम के जमने पर उसको अधिक उत्तेजना मिली। उस समय की अधिकांश रचनाएँ समाज का विभाजित करने का प्रयत्नमात्र हैं। सन्त-वाणी ने प्रतिस्तरित उसको एक सूत्र में बाधन का प्रयत्न किसी दिशा से नहीं हुआ।

यदि यह कहा जाय कि उस समय साहित्य-निर्माण शक्तिहीन हो गया था, तो कुछ अनुचित नहीं। यह कहना तो ठीक नहीं कि लोक में अनुभूति प्रदान करने वाला वातावरण नहीं था, किन्तु अनुभूति को व्यक्त करने वाली शक्ति-मयी प्रतिभा का माना अकाल पड़ रहा था। भौतिक सृजन-शक्ति के अभाव में अनुभूति की कोई गति नहीं थी।

उस समय संस्कृत भाषा सामाजिक जीवन से अपना सम्बन्ध विच्छिन्न कर चुकी थी। यद्यपि त्रावनकोर से कश्मीर तक संस्कृत अब भी विद्वानों और दार्शनिकों की भाषा बनी हुई थी, किन्तु सिद्ध-सम्प्रदाय ने देश के तत्कालीन साहित्यिक वातावरण में बड़ी त्रान्ति पैदा कर दी थी। उसने न केवल संस्कृत भाषा के मूल पर आघात किया अपितु जन भाषा के विकास में बहुत बड़ा योग दिया। इन्हीं के हाथों में एक नई अनिव्यजना-शैली को भी जन्म मिला जिसको विद्वानों ने 'सध्या भाषा' कहा है। अपभ्रंश के भग्नावशेष उनकी सज्जनी में अब भी निहित थे। मुसलमानों के सम्पर्क ने भी लोक-भाषाओं को बड़ा प्रोत्साहन दिया था। गुजराती, बंगाली, मराठी, मारवाड़ी और व्रज-भाषाएँ अपभ्रंश की गोद में अपना रूप सवार रही थीं।

'सध्या भाषा' कोई भाषा नहीं थी। वह तो एक शैली थी जिसमें उलटे अर्थों का प्राधान्य था। नाया और तांत्रिकों में इसका बहुत प्रचलन था। इसमें 'दाय्या' को बाधित करके कोई सकेतिक अर्थ ग्रहण किया जाता था।

यह शैली साम्प्रदायिक शैली थी जो केवल सीमित क्षेत्रों में प्रचलित थी। साधारण क्षेत्रों में इसके सन्तों को अधिक प्रोत्साहन नहीं मिला क्योंकि इसके रुढ़ार्थ कभी-कभी घोर गहरीयता तक पहुँच जाने से इसमें लोकप्रियता नहीं थी।

‘सन्ध्या भाषा’ ने एक ओर तो अपने प्रवर्तकों के आचरण की कगई खोली और दूसरी ओर साहित्य की प्रतीक-पद्धति को आगे बढ़ाया। उसी से उलटबासियों का प्रचलन हुआ। यो तो प्रतीक प्रयोग कोई नयी चीज नहीं थी और न उलटबासियों में ही कोई नवीनता थी। कूट और विरोधाभास में इनका बीज-दर्शन हो जाता है, किन्तु शैली के रूप में इनमें नूतनता अवश्य थी।

उस समय की शब्दावली में विविधता थी। यद्यपि योग, तन्त्र, आदि से सम्बन्धित उक्तिया प्रायः विदेशी शब्दों से मुक्त थीं, किन्तु सन्त-वाणियों को फारसी-अरबी के अनेक शब्दों ने भाषा के शब्दों में मिल कर निर्वर्गीय रूप दे दिया था। इन शब्दों के प्रचलन के लिए प्रायः मुस्लिम संस्कृति का सम्पर्क ही उत्तरदायी था। सूफीमत के प्रचार और राजनीतिक परिस्थितियों ने भी उक्त शब्दों के प्रचलन को आगे बढ़ाया था। सम्मिलित समाज के ढाँचे में इनका प्रयोग अस्वाभाविक नहीं था। लोक-व्यवहार से आये हुए विदेशी शब्दों को तत्कालीन सिद्धा नुयायी जिनके हृदय में संस्कृत के विरोध की भावना निहित थी, बड़े उत्साह से देखते थे।

उस समय की भाषा का निर्णय करना आज के आलोचक की समस्या है। अपभ्रंश अपना दायित्व अपनी बोलियों को सौंप चुकी थी, किन्तु प्रमुखता पाने के लिए उसमें प्रतिस्पर्धा चल रही थी। शीरसेनी या महाराष्ट्री अपभ्रंश की भाँति अभी किसी बोली को प्रामुख्य नहीं मिला था, इससे कोई भाषा अभी तक साहित्यिक भाषा की स्थिरता प्राप्त नहीं कर सकी थी। जैन और चारण कवि अब भी अपभ्रंश का पत्ता पकड़े हुए थे। बोलियों में अपभ्रंश का पूरा पुट था। विद्यापति ठाकुर जैसे कवि भी अपनी भाषा में अपभ्रंश का पुट दे रहे थे। हा, सन्तों ने अपनी वाणियों में एक नयी परंपरा को जन्म दिया था जिसमें अनेक प्रमुख बोलियों के शब्दों के सम्मिश्रण की स्वीकृति थी। उनकी भाषा को विद्वानों ने ‘सधुक्कड़ी’ भाषा कहा है। ‘सधुक्कड़ी’ शब्द सन्तों की भाषा को साधारण भाषा से पृथक् कर देता है।

मिले जुने शब्दा के प्रयोग मे उनी हुई भाषा को सधुक्कनी नाम से हिंदुस्तानी जैसे श्रम दिया जाता है तो उसमें निहित लोक-तन्त्रता प्रति सर्वत्र स्पष्ट हो जाता है। अनेक स्थानों में भ्रमण करने वाले एवं अनस्थानों में सम्बन्धित शिष्यों के संपर्क में आनेवाले साधुओं की वाणियाँ मिलने जुने शब्दा का प्रयोग बहुत स्वाभाविक था। सन्तों की वाणी में प्रसिद्ध भाषाओं की एकता और व्यापकता का स्वर था। यद्यपि उनकी कामना आज तक सफल नहीं हो पायी किन्तु अनेक दायादा के गुरु प्रयत्न अब नव जल रहे हैं और वह दिन बहुत दूर नहीं जब कि सत्तों स्वर दण्ड्यापी भाषा का एकता में मिल जुन उद्गार प्रतिध्वनित होगा।

अभी तब छन्द क्षेत्र में कोई नवजातता नहीं आयी थी। दोहा, चौपाय, सबद रमणी मात वानी आदि का प्रचार रुक हो गया था। इन्हीं को प्रमत्तता के शिष्य परिषद् जहाँ-तहाँ गाना कर लाया को मुक्ति का साक्षात्कृत करता था। बहुतों का अभिप्राय था कि यह तानपुर का साहित्य था।

गीतों का जो रूप सम्पूर्ण प्राकृत और अपभ्रंश में प्रचलित था अब बदलन लगा था। गीतगोविन्द नाम की एक नयी शैली और परम्परा को जन्म देकर लाख भाषाओं के क्षेत्र में गीत के लिए एक प्रतिपादावरण उपलब्ध कर दिया था। विद्यापति के पद उसी का परिणाम यद्यपि सिद्ध लोग ही पद शैली का प्रचलन कर चुके थे किन्तु विद्यापति पूर्व पदों की कबल साम्प्रदायिक स्वादृति ही मित्री थी। विद्यापति ने साहित्यिक स्वीकृति दत्त उनके इतिहास में एक नूतन अध्याय का प्रारम्भ कर दिया था। उसी परम्परा का निर्वाह कुछ अधिक विस्तार से संचालित किया।

तत्कालीन पदा को देख कर यह कहना अनुचित न होगा कि संगीत विरासि सिद्धा के सम्प्रदाय में भा नहीं रूढ़ गया था। उस समय पद स्वयं छन्द बन गया था किन्तु दो पदा में मात्रा भेद अथवा राग-भेद हो सके था। लोक भाषाओं में पदा को प्रायः भक्ति वराण्य आदि के क्षेत्र में ही महत्व मिला था। यों ही विद्यापति के बाद भी पदा में श्रुति-गार-रचना किन्तु उनके प्रकार में भक्ति और अध्यात्म का चरित्र ही प्रमुख रहा।

उस समय का सर्वप्रिय छ द दोहा था जो लोक भाषाओं को अपभ्रंश से मिला था । चौदहवीं शताब्दी के अन्त तक तो वह राजा से रक तक, मभी का कठहार बन गया था और उसकी उपयुक्तता मभी रसा में स्वीकार करली गयी थी । मभी धर्मों, सम्प्रदायों और वर्गों ने इसका स्वागत करके इस छन्द को साहित्यिक ही नहीं, प्रचारात्मक अभिव्यक्ति के लिए भी अनिवार्य बना दिया था । यह कहना असम्भव नहीं होगा कि दोहा को मिथो से भी अधिक जैनो और चारणों से परिपोषण प्राप्त हुआ । इसमें सन्देह नहीं कि दोहा की सरलता उसकी लोक प्रियता का प्रमुख कारण थी । उसने कलात्मक भेद-उपभेदों में भी जिस प्रकार अपनी लोक-प्रियता को अभ्युपगम रखा उसी प्रकार सरलता को भी । खूब तो यह है कि दोहा लोक-जीवन का एक आ दन गया था । इसको सबसे बड़ी सहायता चौपाई और चौपई से मिली । ऐसी बात नहीं कि वह चौपाई या चौपई में अलग रहा ही नहीं, किन्तु अनेक प्रबन्ध काव्या में उसको प्रायः उन्हीं का साथ मिला । रमैणिया भी इस तथ्य का अनुवाद नहीं है ।

संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि यह समय सांस्कृतिक मघर्ष का समय था । युग प्रवृत्तियाँ ऐसे वातावरण की प्रतीक्षा कर रही थी जिनमें आदान प्रदान की संभावनाएँ बढ़ें तथा अस्थिर और निराश जीवन को सन्तुष्टता मिले । कबीर से पूर्व के वाद्य में जीवन और समाज में समरमता (माने वाली शक्ति का अभाव था, प्रायः प्रयत्न का प्रवाह विपरीत दिशा में था । इसलिए लोक जीवन को कबीर की 'वाणी' की बड़ी आवश्यकता थी ।

वातावरण का प्रभाव : क्रिया और प्रतिक्रिया

यह अन्यत्र कहा जा चुका है कि कबीर का समय भारतीय इतिहास में अत्यन्त अशान्ति का समय माना जाता है। शासकों की अदूरदर्शिता, अमीरों की दलबन्दी, देशी राजाओं और प्रान्तीय सूबेदारों की विद्रोह-भाजना और इन सबकी परम्परा में रीभूतलग का प्रत्यक्षकारी आक्रमण—ये सब ऐसी बातें थीं जिनसे तत्कालीन राजनीतिक वातावरण विपास्त हो गया था। देश की राजकीय एकता के छेद बिच्छेद से दिल्ली नष्ट हो गयी थी और अनेक प्रान्तीय सूबेदारों ने स्वाधीन होकर मनमानी करना प्रारम्भ कर दिया था। इधर दुर्भिक्ष और महामारी के प्रकोप से सहस्रो व्यक्तित्व काल कवल बन गये थे। धन जन के विनाश और राजनीतिक अस्थिरता के कारण जनता में व्याकुलता फैल रही थी।

कबीर ने राजनीतिज्ञ न होते हुए भी दूषित राजनीति को बड़े दुःख और क्षोभ से देखा था। क्रूर राजनीति उनकी आँखों की जलन थी। शासकों को देश के टुकड़ों की चिन्ता नहीं थी, अकाल और महामारी की चिन्ता नहीं थी, प्रजा के सुख दुःख की चिन्ता नहीं थी। यदि उनको कोई चिन्ता थी तो यह कि उनके प्रभुत्व की रक्षा या वृद्धि कैसे हो। वे अपनी-अपनी प्रभुता के लिये प्रजा का बँसा ही बलिदान कर सकते थे। उनकी ऐश्वर्य लोलुपता के पीछे कोई मंगल भावना या नैतिक सिद्धान्त नहीं था। आकाशा की कोई दिशा अथवा आशा की कोई किरण किसी भी विभीषिका को स्वीकृति दे सकती थी। तर-सहार से वे हिचकते नहीं थे क्योंकि यह तो उनकी दैनिक प्रीडा बन गया था। ऐसी बात नहीं कि अच्छे शासक थे ही नहीं। वे अवश्य, किन्तु इने-गिने थे जो देश के दुर्दिन की बाढ़ को बड़ी व्यग्रता से देखते थे। धोखा, छल, कपट, क्रूरता, विलास आदि राजनीति की ऐसी लहरें थीं जो युग के प्रवाह में बड़ी भी दृष्टिगोचर हो सकती थीं।

कहने की आवश्यकता नहीं कि समग्र देश में एक उद्दाम लू चल रहा था जिसका दाह भयंकर एवं व्यापक था। उससे छोटे बड़े, गरीब-गमीर, सब पीड़ित थे। पसीना बहाकर दैनिक आजीविका का उपार्जन करने वाले लोग तक नृशंसता का शिकार बन रहे थे। उनकी मुक्ति उपेक्षा से भी सम्भव नहीं थी, सम्भव तो वह तब होनी जब स्वयं उपेक्षा प्रसमयन होती। विवेक करो ने सामाजिक एकता को विधुद्व करके चर चर कर डाला था। धार्मिक विडम्बनाएँ राजनीति का अंग बन गयी थी। बबीर भी उम पीड़ित ममाल के एक अंग थे। पीडा ने उन्हें मंचित किया था और दलितों की कराहों ने बल दिया था। उन की भर्त्सनाओं में समाज का शोभ था और उनकी विरक्तोक्तियों में उनकी निराशा थी।

अभी कहा गया है कि राजनीतिक वातावरण को विपाकत बनाने में धार्मिक विषय का भयंकर हाथ था। तत्कालीन राजनीति को बहुत अश तक मुल्ला और पुजारी प्रेरित करते थे। हिन्दू मतमानों के धार्मिक विवादों के प्रतिरिक्त हिन्दुत्व के भीतर भी मतान्तर ईर्ष्या और द्वेष का बोल वाला था। एक ओर शंकर और कुमारिल के प्रयत्नों से बौद्ध धर्म अन्तिम सामे ले रहा था, दूसरी ओर जैन, शैव और वैष्णव धर्मों के भीतर अनेक उपसम्प्रदाय गठित हो रहे थे। भारत में दक्षिणी और पश्चिमी नाथ-पथियों का अधिक जोर था और योगी, जती, सम्प्रदायी शाक्त आदि सब पारस्परिक सघर्ष में व्यस्त थे। देश या सामाजिक जीवन की एकता की चिन्ता किसी को नहीं थी। उत्तर भारत में स्वामी रामानन्द ने भक्ति के क्षेत्र में एक क्रान्ति को जन्म देकर जाति-पाति के तने को हिलाकर देला था और पश्चिम की ओर नामदेव धूम धूम कर वारकरी सम्प्रदाय के प्रचार में लगन थे जिससे मालवा, राजस्थान तथा पंजाब में उनके अनेक अनुयायी बन गये थे।

बौद्धों का सहजयान सम्प्रदाय लुप्त प्राय होता हुआ भी अपने विकृत रूप को बंगाल में छोड़ गया था। इस्लाम के मुल्लाओं और काजियों ने अपनी धार्मिक असहिष्णुता के कारण हिन्दू और मुसलमानों के बीच गहरी खाई खोद दी थी। इस समय तक सूफी-सम्प्रदाय चिश्तिया और सुहर्दिया शाखाओं को जन्म देकर अपने प्रचार को बढ़ाने में लगा हुआ था। चिश्तिया शाखा के फकीर अहमद साबिर (मृ० म० १३८२) ने उत्तर प्रदेश के पश्चिमी

भाग में अपनी साबिरी भाषा की नींव डाली थी और सुहृदिया शाखा के शेख तकरी (म० १३७७—१४८६) ने अपने अपन उपदेशों का प्रचार उत्तर प्रदेशों के पूर्वी भाग में किया था। बगल सहजिया सम्प्रदाय ने वैष्णवों पर अपना जादू डाल दिया था जिससे वहाँ वैष्णव सहजिया सम्प्रदाय की नींव पड़ गयी थी और मखिल नाकिन ने धर्म में एक नए स्वर को प्रगट किया था। एम बानावरण ने कुछ ऐसे विचार भी पनप रहे थे जो दार्शनिक मध्य और मनीषिता में ऊँचे उठकर एक नए पथ की ओर सकेत कर रहे थे। वह बस एक प्रौढ़ पवनरु और कमठ मचानक की आवश्यकता था जो युग की भयानकता में होकर उनका धारा बढाना। यह भाग भी किसी धर्म निष्ठा से असम्भव था। वह तो सब धर्मों के सार ग्रहण से ही बन सकता था। वहाँ स्थायी और मानवीय भाग हो सकता था।

कबीर ने समाज की टबलता को बची करणा से देख कर उसे निकालने के मौलिक प्रयत्न किए थे। भय भ्रमना और भक्ति उनके ऐसे अस्त्र थे जिससे वे राजनीतिक विभाषिकाओं और सामाजिक विषमनामा के शत्रु को परास्त करना चाहते थे। जिस गीत पर मनस्य दलना गव करना है, जिस वैभव के लिए वह इतने अत्याचार करता है जिसकी गहरी नींव डालने के लिए वह अनरु प्रयत्न करता है व अंतर है। इसीलिए व बाल —

‘बबार कहा गरबियों आम पलेटे हूँ।

हबिर ऊपर छत्र सिरि ते नी देवा खड ॥

कबीर थोड़ा जीवणा माड बहुत मडाण।

सबही ऊभा मेल्हि गया राव रक सुलिनान ॥’

परिवर्तन की लहर के क्षणिक बुदबुदा पर गव करना व्यर्थ है। यह शरीर धूल की पुडिया है जो चंदरोजा है। कुछ ही दिना में यह खाक में मिल जायगा। कबीर विस्मित हैं कि जन्म मरण को देखकर भी मानव अपने क्रूरकर्म नहीं छोड़ता इसीलिए कबीर उपदेश देते हैं कि ऐसे कर्मों से बच कर उचित आचरण करना चाहिए —

‘कबीर धूनि सकेलि करि पुडी जू बाधो एह।

दिवस चारिका पेयणा अति यह की येह ॥

जामण मरण बिचारि करि कूड काम पिडारि।

जिनि पयू तुम छातणा सोई पय सवारि ॥

एक दिन सबको इस दुनिया से कूच करना है। जो राजा राणा या छत्रपति अपने अधिकार या पद के मद में विचूँ होकर अपने प्रस्थान को भूल रहे हैं, उनको सावधान हो जाना चाहिए —

“इक दिन ऐसा होइगा, सबसुं पड़े बिछोह।

राजा राणा छत्रपति, सावधान बिन होय ॥”

इस प्रकार कबीर कास के डके श्री ब्रह्म ध्वनि सबको सुनाते हैं और समझाते हैं कि गजेन्द्रारोहण, छत्रधारण, वैभव-विश्राम, उच्च आवास, ये सब एक दिन नष्ट होने वाले हैं। इतने पर भी जो अपने मार्ग को नहीं पहचानते उन मूर्खों को कुछ कहना व्यर्थ है। इन्होंने राक-बंशव का पद है वे केवल एवं का भार वहन करते हैं। दुनिया की कोई वस्तु, विनाश की कोई सामग्री हमारे साथ नहीं जायेगी। जो लोग दुनिया को ही सब कुछ मान बैठे हैं उनकी तुलना कबीर उस गाफिल से करते हैं जो अपने ही पैरों में कुन्हाड़ा भार सते हैं —

“दीन गवाया दुनीं सों, दुनी न चाखी साधि।

पाइ कुहाड़ा मारिया, गाफिल अपणै हाधि ॥”

यह मनुष्य शरीर बार-बार नहीं मिलता, इसकी सफलता और कार्यकता हरि-भक्ति में है, अन्यथा वह व्यर्थ है —

“कबीर हरि की भवति करि, तजि विधिपार रस भोज।

बार-बार नहीं पाइए, मनिपा जनम की भोज ॥”

इस प्रकार कबीर न केवल अपने मार्ग को प्रशस्त करते हैं, अपितु उनके मार्ग का भी निर्देशन करते हैं जो भ्रान्त या उन्मत्त हैं। अधिपार, यौवन या वैभव के मद से प्रमत्त लोगों का वे ऐसे सवेन करते हैं जो उनकी दुर्गति के विसर्जन में सहायक हो।

यह ठीक है कि कबीर के वैराग्य में परंपरा की कड़ी दीखती है, किंतु उसमें चेतावनी का संकेत भी स्पष्ट है। उसमें युग-प्रवर्तन और काल के अनोख लक्षण दीख पड़ते हैं यह भुला देना चाहिए कि कबीर के पथ को उनकी भक्ति ने निम्न किया था। मंच तो यह है कि उनकी प्रेरणा में युग की अभ्यर्थना थी, अत्याचार को सफरग विजय हृदय की चुनौती थी।

कबीर का लक्ष्य सत्य एवं सतुलित जीवन में निराशा का संचार करना नहीं था, अपितु ऐसे जीवन के प्रति आशा पैदा करना था। जिन लोगों का दुर्नैम अनाचार की सीमा साध चुका था और जिनके निष्करण अहंकार की विस्फोटमयी ज्वालाओं में प्रलय का भयंकर अभिनय था, उनको उनके दुर्गमों के प्रति निराशा करना ही कबीर का वैराग्यवक्तियों का प्रधान लक्ष्य था।

अपने समय में कबीर की भक्ति ही में एक ऐसा मार्ग दीख पड़ा जिसमें विषमता का निवारण कर समता एवं सन्तुलन स्थापित करने की क्षमता थी। भक्ति की शक्ति ही सर्व के उन्माद का उपचार एवं दलितों की निराशा का अपहरण कर सकती थी। इसी भक्ति में कबीर को अपने लिए एक शक्ति का प्रवाह दिखाई पड़ा और इसी में उन्हें यह दिशा दिखाई पड़ी जो समाज की एबना व पथ को सर्वांतरित कर रही थी। उनकी विरक्तोक्तिमें उसी पथ की सीढ़ियाँ थी। अतएव कबीर की भक्ति में आशा-निराशा, आकर्षण-विनय तथा भय और प्रेरणा का अद्भुत सामंजस्य खोज लेना कठिन नहीं है क्योंकि दो विपरीत बिन्दु आक्षिप्त दशा में एक ही सरल रेखा में, एक पथ में प्रलीन हो जाते हैं। अतएव यह कहना अनुचित नहीं है कि उनमें से एक दूसरे में खा जाता है। भक्ति सासारिक आसक्ति को परमात्मा की आसक्ति में विलीन कर देता है जिसमें दर्प का निपात, अनेकता का विलय और एकता का आविर्भाव होता है। कहना न होगा कि कबीर की भक्ति-भावना के मूल में सामाजिक पुष्टता की प्रेरणा ही थी।

यदि यह सत्य है कि 'परमात्मा के प्रति परम प्रेम का नाम ही भक्ति है' तो यह भी सत्य है कि भक्ति की सामाजिक प्रेम के रूप में अकुरित भी देख सकते हैं। कबीर की भक्ति में दो दिशाओं से आनेवाली प्रेम-परम्पराओं का मिलन है। एक तो भारतीय प्रेम-परम्परा और दूसरी सूफी प्रेम-परम्परा। दोनों की पद्धतियाँ निम्न होती हुई भी उनका लक्ष्य एक ही है।

भारतीय भक्ति-परम्परा में भी भक्ति की दो धाराएँ मानी गई हैं—एक तो भावप्रधान और दूसरी ज्ञानप्रधान। भावप्रधान भक्ति में साधक अपने हृदय की सारी कामनाएँ, अपने मन की समस्त प्रवृत्तियाँ अपने इष्टदेव के चरणों में अर्पित कर देता है और आत्मसमर्पण के भाव में ही वह

परमानन्द का अनुभव करता है। इसको प्रेमाभक्ति भी कहते हैं। भक्ति के क्षेत्र वा यह प्रेम ईश्वर-आनिध्य का एक मार्ग है। इसमें प्रेमी अपने को प्रिय के प्रेम-बन्धन में बाध लेता है और इतना कम कर बाध लेता है कि उसका अपना अस्तित्व ही प्रिय में डूब जाता है, दुई मिट जाती है और एकता के भाव का अपूर्व उन्मेष होता है। शास्त्रीय परिभाषा में इसको कुछ भी कहा जाय, किन्तु यह वही दशा है जिसे ज्ञानी अद्वैतावस्था कहते हैं। भाव और ज्ञान की परम परिणति एक ही स्थिति में एक ही दशा में होती है। इस स्थिति पर पहुँच कर भक्ति और ज्ञान का अन्तर मिट जाता है।

यह पुहराने की आवश्यकता नहीं कि कबीर के प्रेम का प्रादुर्भाव तत्कालीन समाज की दुर्दशा से हुआ। उनकी कस्या ही अन्तर्गतता भक्ति में परिणत हुई। लड़ को अलड़ और अस्त को आश्वस्त करने की प्रेरणा के पीछे उनका करुणाजन्य प्रेम था। इस प्रेम का मूल स्वर एकता था और यही उनकी भक्ति का स्वर था। कदाचित् कबीर के सामने एकता की समस्या को हल करने के लिए एक द्विविधा रही होगी, उनके शगक्ष एक भयकर प्रश्न उठा होगा कि वे प्रेम-क्षेत्र में किस पथ को अपनायें—भारतीय भक्ति-मार्ग को अथवा सुफी प्रेम-मार्ग को। एक में आसबन साकार और सलील था और दूसरे में प्रारोपित। एक के समर्थन में दूसरे का विरोध निहित था। कबीर का लक्ष्य विरोध वा मिटाना था, इसलिए वे किसी एक मार्ग को लेकर नहीं चले सकते थे। इसी लक्ष्य की सिद्धि के लिए उन्होंने दोनों ओर से प्रेम-साधना के तात्त्विक उपकरण सकलित किये और दोनों के विरोध को निरुण भक्ति में विलीन कर दिया।

कबीर की निरुण भक्ति का स्वरूप भारतीय भक्ति-धारा के बहुत समीप था। भारतीय भक्ति-धारा के दो रूप अग्रगण्य रहे गये हैं। उनमें से एक ज्ञानप्रधान भी था। कबीर की भक्ति इसी के अन्तर्गत आती है। जिस समय हम भक्ति के इस रूप पर विचार करते हैं तो महमा गीता के 'उस भक्त का स्मरण हो आता है जिसके लिए 'ज्ञानी' शब्द का प्रयोग किया गया है। यह शब्द ज्ञान और भक्ति के सामबन्ध की ओर संकेत करता है। यही सामबन्ध कबीर की निरुण भक्ति की आधार-शिखा है। यहाँ ज्ञान का महत्व भक्ति के लिए ही है।

कबीर की भक्ति को देखते समय विशेष ध्यान देने की बात यह है कि निराकार के समर्थक कबीर अपनी बाली में साकार को नहीं भुला सका है। ना जसरयि घरि औतरि आवा ना जसवं ल गोद खिलावा—कहने वाला कबीर ही उस स्वस्थ से संबंधित अनेक उदाहरण दे जाते हैं जो साकार की प्रतिष्ठा में ही अधिक सहायक होते हैं जैसे—

राजन बौन मुमारे आवैं ।

ऐसे भाव बिदुर को देख्यो, बहु गरीब मोहि भाई ।

(दुर्योधन) हस्ती देखि भरम से भूसा होर भगवान न जाना ।”

और

‘महापुराण देवाधिदेव नरसिंह प्रगट कियो भगति भेव ।

कहै कबीर कोई नहे न पार । प्रह्लाद उचारयो अनेक बार’ ॥”

इन उदाहरणों से स्पष्ट है कि कबीर को सगुण और निर्गुण की विशेष चिन्ता नहीं थी। चिन्ता तो उन्हें उस सामाजिक ख़ाई की थी, जो उनके कारण उत्पन्न हो सकती थी। क्योंकि साकारोपासना अवतारवाद और बहुदेववाद का समर्थन करती है जिसका तालमेल इस्लाम के ‘एकेश्वरवाद’ से बिल्कुल नहीं बैठता। कबीर के युग में एकता एक समस्या थी। उसका हल खोजना कबीर अपना कर्तव्य समझते थे। निर्गुण-पथ उसी हल को प्रस्तुत करता है।

कुछ आलोचकों का विचार है कि एक नया पथ को चलाने के लिए ही कबीर ने निर्गुण-भक्ति को पुनर्रचित किया था। उनकी इस भक्ति में तथ्य केवल इतना है कि कबीर ने एक नया पथ चलाया और उसमें निर्गुण-भक्ति का प्रमुख स्थान रखा किन्तु कबीर पथ में निर्गुण भक्ति की मान्यता पथ के प्राग्रह से नहीं थी। समस्या के हल के निमित्त थी। कबीर पथवादी थे, यह समझना भ्रम होगा, किन्तु यह सत्य है कि उन्हें नया पथ चलाने की आवश्यकता प्रतीत हुई थी क्योंकि वे एकतावादी थे। निर्गुण पथ को नया पथ इसलिए नहीं समझ लेना चाहिए कि उसमें कोई नयी चीज थी। ईश और रोखे सब पुराने थे यदि कोई नवीनता थी तो उनसे ‘मानुषी का कुनवा’ जोड़ने में थी।

१ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ ३१८, १७६

२ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ २१४

कबीर की भक्ति में प्रेम-तत्त्व की प्रतिष्ठा की कोई नयी वान नहीं थी। भारतीय भक्ति धारा में प्रेम का वह स्वरूप मिलता है जिसके श्रद्धा और विश्वास अभिन्न अंग हैं। भक्ति के रूप को आगे बढ़ाने में कबीर का बड़ा हाथ रहा। अनात्मवादी बौद्धों ने देश में ही नहीं बाहर भी अनीश्वरता के प्रचार में कोई बर्बादी नहीं छोड़ी थी। सिद्धों ने सिद्धियों के प्रलोभन से जहां योग का प्रचार किया वहां अनीश्वरवाद को भी दृढ़ किया। उनके निरीश्वर योग में आत्मा और परमात्मा के लिए कोई स्थान नहीं था। इससे भागवत धर्म को बड़ा आघात पहुँचा और कबीर के समय अनास्था और अविश्वास लौकिक और आध्यात्मिक दोनों रूपों में बहुत बढ़े हुए थे। इससे मनुष्य के मन में मन्देह के साथ साथ निराशा भी बढ़ गयी थी। इन्हीं में कबीर के गुण की दुरवस्था का विशेष कारण निहित था। हमने उच्छेदन के लिये, विश्वास और आशा की प्रतिष्ठा के लिए एक सामान्य भाव भूमि की आवश्यकता थी जो कबीर को ईश्वरवाद के भीतर ही दिखायी पड़ी। यह ईश्वरवाद हिन्दू और मुसलमान दोनों के लिये सामान्य था, अतएव कबीर ने जिस भक्ति की प्रतिष्ठा की, देश की सामाजिक एकता के लिए उसका बहुत बड़ा मूल्य था।

कबीर की भक्ति का वियोग-पक्ष अधिक सबल है। उसकी विशेषता विरह की तीव्रता जो उन्होंने सूफीमत से ली। नहने की आवश्यकता नहीं कि सूफी-प्रेम उन्मादविशिष्ट है और कबीर के प्रेम-निरूपण में उसके अनेक लक्षण मिलते हैं जो लोग यह कहते हैं कि कबीर ने सूफी प्रेम साधना से कुछ नहीं लिया वे हाथी को देख कर भी उसके अस्तित्व का निषेध करते हैं। ऐसी बात नहीं है कि कबीर ने परमात्मा के केवल प्रिय (पति) रूप को ही अंगीकार किया था, अपितु माता, पिता, गुरु, स्वामी आदि अनेक रूपों में उसको उन्होंने चित्रित किया है। सूफी-सम्प्रदाय में इन सब रूपों को स्वीकार करने की स्वतन्त्रता नहीं है। सूफियों के लिए परमात्मा 'मासूक' है और जीवात्मा आसिक है और कबीर के दाम्पत्य सम्बन्ध में हरि 'पौव' है और वे उसकी 'बहुरिया' हैं। पौव और बहुरिया के पीछे भारतीय दाम्पत्य जीवन की जो व्यञ्जना है उसमें सूफी-मान्यता का भी पुट है। यह ठीक है कि कबीर और हरि—जीव और परमात्मा—में जो पत्नी और पति का सम्बन्ध है वह भारतीय भक्ति परम्परा के अनुरूप है, किंतु इसमें आशय और आलवन में सम्बन्धित आरोप भी स्पष्ट है। इस आरोप के लिए भारतीय भक्ति में कोई स्थान नहीं है। कृष्ण भक्ति में ब्रज गोपियों का

कृष्ण ने पानी पति सम्बन्ध आरोप के लिए कोई स्थान नहीं देता। इसीलिए नास्तीय भक्ति यद्यपि अस्ति की चारपाय बरने हुए कहा गया है कि सा तु य म प्रमत्ता यथा ब्रजगोपिकानाम किंतु सूफी प्रम-साधना का सारा महत्त्व ही इस आरोप के ऊपर खड़ा है।

ऐसा प्रतीत होता है कि कबीर ४ समय तक भक्ति और योग में असंगति का स्वर प्रबल हो गया था। उनके समर्थकों ने उनमें एकस्थता और संगति देखने के बजाय असंगति को ही देखा। परिणामतः ज्ञान और भक्ति की भाँति भक्ति और योग के बीच में भी खाई सी बन गयी। यद्यपि नाथ पंथ ने योग में प्रम का पट्ट देकर उस भक्त को समीप लाने का प्रयत्न किया था किन्तु उनकी क्षीण शक्ति गवमत महो चवरद्वारा हाँ गयी। वह वाणव भक्ति से भाग्य अपना नष्टदयस्थापित करने की चेष्टा न कर सका। कबीर ने योग की इस प्रवृत्ति को बड़ी व्यग्रतापूर्ण सहमता से देखा और उसे भक्ति में लाने का प्रयत्न प्रयत्न किया। श्रीरंग हरि राम गोविन्द गिब आदि गव्या से एक ही शक्ति की ओर संकेत करके योग की भक्ति से जोड़ दिया। इसका परिणाम यह हुआ कि भक्ति में चिन्तनार्ति की स्थिरता और योग में प्रम-तत्त्व की प्रतिष्ठा होने से योग और भक्ति बहुत निकटस्थ हो गये।

कबीर की भक्ति बहुप्रमाजना है। वह निराशा और संवेह का निवारण कर भागा और विश्वास का दृढ़ करती है। एक ही परम शक्ति की प्रतिष्ठा कर सौचित्य शक्तियों को चुनौती देती है। एक सत्य की मायता से अनेकता का निराकरण करती है और ज्ञान से अदृष्ट सम्बन्ध जोड़कर प्रम के आत्ममग्न को एकता की प्रतिष्ठित करती है। उसमें अश्विन्वासा के लिए कोई स्थान नहीं है। किसी पद्धति या प्रथा का बंधन रहित रूप में स्वीकार नहीं करते। उनकी स्वीकृति केवल उसी काम या विश्वास को मिल सकती थी जो प्रम मूलक एकता को व्यवस्था करने वाली उनकी बौद्धिकता की निष्पत्ति पर खड़ा हो सकता था। जो चीज समय के नियम प्रयोजनीय नहीं है कबीर उस को खारिज एवं त्याग्य मानते हैं। समय की बसौटी पर खराब सिद्ध होने वाली जाति प्रथा को वे हेय मानते हैं। वे ब्राह्मण और चाण्डाल में कोई मौनिक भेद नहीं देखते थे। उनकी दृष्टि में प्रेम से परिष्कृत चाण्डाल दुराचारी ब्राह्मण से बड़ा ऊँचा था। कबीर के अंतर की इस प्रक्रिया में उनका मस्तिष्क और हृदय सामंजस्य देता जा सकता है। यहाँ कबीर के ज्ञानी भक्त की अभिव्यक्ति थी

कबीर भक्ति को आडम्बर से अलग मानते थे। मस्जिद और मंदिर कुरान और वेद, ईमान और धर्म, तस्वीह और माला, दाढ़ी और चोटी आदि अपने तथ्याकथित रूप में बाह्याडम्बर हैं इनसे सामाजिक विकृतियाँ और भेदों की वृद्धि मात्र होती है। इससे कबीर उनको स्वीकृति नहीं देते। उनको न तो वे धर्म का ही लक्षण मानते हैं और न ईश्वर प्रेम का ही। खुदा या परमात्मा मस्जिद या मन्दिर में नहीं मिलता। वह तो हृदय में प्रतिष्ठित है। हृदय के निर्मल होने पर ही उसका अनुभव होता है। इसीलिए कबीर कहते हैं—

“कबीर बुनिया देतुरौ सोस नवावण जाइ
हिरदा भीतर हरि बसै, तू ताही सौं स्यो लाइ ॥”

परमात्मा प्रेम और दया में है। दम्भ और पाखण्ड में नहीं। खुदा की सच्ची बदगी नवाज में नहीं है दया में है। जो नवाज पढ़ कर जीवहत्या करते हैं, वे कभी सत्यरूप परमात्मा के समीप नहीं पहुँच सकते। इसी प्रयोजन से वे काजी को चेतावनी देते हैं—

“धनु सब भूठी बहिगी, बगिया पक्ष मिवाज।
सोखे मारै भूठ पढि, काजी करे अकाज ॥”

इस विवेचन के आधार पर हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि कबीर ने मानव प्रेम को उदार बनाकर व्यापक ईश्वर-प्रेम में विलीन कर दिया था। ज्ञान और भक्ति अथवा योग और भक्ति के बीच में खंड किया हुआ अवरोध को मिटा कर भक्ति को ज्ञान और योग से परिपुष्ट करने का प्रयत्न किया था। ज्ञान त्रिपा विद्युष्ट कबीर की भक्ति में तत्कालीन सभी विचार-धाराओं और साधनाओं का सार संगृहीत था।

पिछले अध्याय में जिन अनेक धार्मिक विचार धाराओं की ओर संकेत किया गया है उनमें से प्रमुख थी—१ सगुण वैष्णव भक्ति धारा २ ज्ञानाश्रयी निर्गुण भक्ति धारा, ३ नाथपंथी योग धारा, ४ सूफी प्रेममार्गी धारा और ५ इस्लाम की एकेश्वरवादी धारा। कबीर की साधना में इन सबके उपकरण सार रूप में मिलते हैं। कबीर की साधना के सबंध में अनेक मत प्रस्तुत किये गए हैं। कबीर के आलोचकों ने अपनी अपनी इच्छा एवं खोज के अनुसार अपने अपने निर्णय दे दिये हैं। कुछ ने उन्हें सगुण भक्त कहा है, कुछ

ने ज्ञानी के रूप में प्रकट किया है और कुछ ने उन्हें योगी माना है और कुछ ने सब कुछ भुला कर सूफी और इस्लाम का अनुयायी कहा है। रचिर्वचिश्च उन्हे ईसाई धर्म से प्रभावित कहने की सीमा तक पहुँच गया है। इन अनेक मतों के पीछे दो कारण दोख पड़ते हैं—एक तो यह कि कबीर ने कही भी अपने सिद्धान्तों का शास्त्रीय विधि से निरूपण नहीं किया और दूसरा यह कि उनके सारग्रहण में अनेक मतमतान्तरों का अंतर इतना सूक्ष्म हो गया है कि उसके रहस्य का उद्घाटन सरलता से नहीं किया जा सकता।

यह तो स्पष्ट ही है कि कबीर पर अपने समकालीन वातावरण का प्रभाव पड़ा किंतु प्रभाव के अङ्गण करने में वे बड़े सतर्क थे। इसका परिणाम हम उनका सार—स्वीकृति और विकार—निषेध से मिलता है। हमें यह भी स्मरण रखना चाहिए कि कबीर ने किसी मत या पथ का खण्डन या उपहास नहीं किया। हाँ, उनमें आ जाने वाले विकारों पर अवश्य ही व्यंग्यो का बशाघात किया है। दम्भ, पाखण्ड और धूर्तता के प्रति तो वे बड़े ही कटु हो गए हैं। उनकी यह कटुता असत्य और असार के प्रति थी। सार सत्य के प्रति नहीं थी। इन तथ्यों की भाँती हमें इन पदों से मिल सकती है—

‘कामी कौन कतेब बखानै ।

पढत पढत बेते दिन बीते, गति एकै नहीं जानै ॥

सकति से नेह पकरि करि सु मति, यह नबहूँ रे भाई ।

जोर घुदाइ तुरक मोहि करता, तो भ्रात कटि किन जाई ॥

हौं तो तुरक किया करि सुनति औरति सौं का कहिए ।

अरध सरीरी नारिन छूटे, आधा हिन्नु रहिए ॥

छाँडि कतेब राम कहि कामी खून करत ही भारी ।

पकरी टेक कबीर भगति की, कामी रहे भय मारी ॥”

कबीर का कहना है कि धर्म का लक्षण वैशङ्खूया नहीं है, उसका सार तो सत्य है जो एक है और जो किसी धर्म या पथ से देखा जा सकता है। लोग ढकोसले उस सत्य को छुपाते हैं और उन्हीं के आवरण में वह अनेकता में प्रदर्शित होता है—

‘कबीर यह तो एक है पडदा दीया भेष ।

भरम करम सब दूरि करि, सबहीं माहि अलेख ॥”

तिलक-छापा, वेश-भूषा, मंदिर-मस्जिद आदि भेदसूचक हैं, भ्रम-मूलक हैं, सत्य नहीं हैं। भेदावलंबी इस समार-सागर में कभी पार नहीं उतर सकता --

“कबीर इस ससार कौं, समझाऊ कैं बार ।

“गुंछ ज एकड़ भेद की, उतरया चाहें पार ॥”

इसमें स्पष्ट है कि कबीर अपने वातावरण को बड़ी सूक्ष्मता से देख रहे थे। प्रभाव उनके चारों ओर छा रहे थे। किंतु उन्हीं को स्वीकार किया था जो उनकी मानसिक तुला पर पूरा उतरा था। वे चतुर शिल्पी की भाँति प्रभाव के प्रस्तर को अपनी बुद्धि की टाकी से तराश कर अपनी हवि के अनुकूल गढ़ कर उसपर अपने व्यक्तित्व की छाप लगा देते थे। इसीलिए वे वैष्णव सूफी, योगी आदि अनेक रूपों में आलोचकों के समक्ष आ प्रकट होते हैं।

कबीर ने अपने पथ का आधार वैष्णव-धर्म को बनाया था जिस पर उपनिषदों की शिक्षा का विशेष प्रभाव है। उनके निर्गुण ब्रह्म, आत्मा और ब्रह्म का भवेद तथा एतत्त्व के ज्ञान से मुक्ति आदि के सिद्धान्त मूलतः उपनिषदा में ही मिलते हैं। उनके ‘भक्ति नारदी अमन मरीच, इहि विधि भव सरि, कहै कबीरा’—शब्दा से वैष्णव भक्ति के प्रति उनका आकर्षण स्पष्ट है। वैष्णव धर्म के प्रति उनका भुकाव इतना है कि वे सिहर कर कह उठते हैं—

‘कबीर धनि ते सुन्दरी, जिन जायो बँसनों गूल ।

राम सुभिरि निरभै हुप्रा, सब जग गया अऊत ॥”

कबीर के कुछ सिद्धान्तों की प्रवृत्ति वैष्णव-धर्म के अनुरूप है। कर्मवाद, पुनर्जन्मवाद, अहिंसावाद, भाग्यवाद, भक्ति, ज्ञान, वैराग्य आदि के प्रति कबीर की आस्था और श्रद्धा रूढ़ी ही है जैसी वैष्णव भक्तों की होती है।

इसके अतिरिक्त कबीर का परिवर्तन बौद्ध-धर्म के महायानी रूप, वज्रयान, सहजयान, निरञ्जन-पथ, तन्त्रमत और नाथ-पथ और जैन-धर्म से भी था। कबीर की वाणी को देख कर ऐसा प्रतीत होता है कि वे सहजयानी और नाथपथी सिद्धान्तों से विशेष प्रभावित थे। बाबा गोरखनाथ के प्रति

उनका आदर दीप्त पड़ता है, किन्तु उन नाथपंथी योगियों को खरी सुनाने में वे बिल्कुल नहीं हिचकते जिन्होंने योग को किंगरी, मेखला, सींगी, जनेव, घघारी, रुद्राक्ष, अंगारी, गुदरी खण्डर भोना आदि में ही परिमित कर लिया है। इन चिन्हा को वे बाह्याडंबर मानते हैं और इनको निंदा करते हैं। वे योगों के स्वरूप को मीमांसा करते हुए कहते हैं —

“सो जोगी जाके मन में मुद्रा ।
राति बिबस न करई निद्रा ॥
मन में आसन, मन में रहना ।
मन का जप तप मनसू कहना ॥
मन में छाग मन में सींगी ।
मनहद नाद बजार्थ रगी ॥
पच परजारि भसम करि भूका ।
कही कबीर सो लहसं लूका ॥”

उनके अन्य कई पदा से भी यही प्रकट होता है कि नाथपंथ के बाह्याडंबरों को भी उन्होंने आड़े हाथों लिया है। वे तो बाबा गोरखनाथ के भलज जगाने तक के भी समर्थक नहीं हैं और न वे उनकी साधना की प्रमुखता की ही स्वीकृति देते हैं। कबीर के लिए साधना गौण है, राम की कृपा मुख्य है। वे राम रामकृपा में विश्वास के समर्थक हैं। कबीर के राम उदार और भक्तवत्सल हैं और गोरखनाथ सिद्धों की ज्योति के उस व्यवस्था में प्रास्था रखते हैं जो निरजन है। यही कबीर का गोरख से भलगाव है। दोनों में एक और भी अन्तर है। कबीर के गुरु आत्मा और परमात्मा के बीच की कड़ी है, अपितु परमात्मा के समक्ष या साक्षात् परमात्मा है, जबकि बाबा गोरखनाथ के गुरु वार्षिक साधना और योग के विशेषण हैं पारिभाषिक शब्दावली के क्षेत्र में गोरखनाथ का कबीर पर बहुत प्रभाव है। नाद, विन्दु, सुरति, निरति आदि शब्द जिनका प्रयोग कबीर-वाणी में अनेक बार हुआ है, गोरखनाथ की टक्काल के ही निष्के हैं। खडन-मडन की धौली और तीव्र प्रयोग भी कबीर ने गोरखनाथ से ही सीखे हैं। उनके वाक्यों में सिद्धों और नाथों का अक्षररूप भी दृष्टिगोचर होता है, किन्तु कबीर के व्यक्तित्व की छाप कहीं भी छिपी नहीं है। उनका व्यक्तित्व उनकी भाषा

गौर अर्थ में है। महज, समाधि, शून्य, पटवक्र, इडा, पिंगला, सुषुम्ना आदि पर उन्हीं का रण चढ़ा हुआ है।

कबीर के 'अजपा जाप', 'उल्टी चाल' या 'उल्टी गंगा' आदि कुछ शब्द ऐसे हैं जिनको हम निरजत-सम्प्रदाय में खोज सकते हैं। इसी प्रकार चक्रभेदन, कुण्डलिनी-चारन आदि बातें कबीर ने तत्र-मत से ली हैं। 'कुण्डलिनी' की मान्यता शाक्तों में भी थी, किन्तु उनके असयन आचरण के प्रति कबीर को बड़ी घृणा थी। इसीलिए वे कह उठे —

‘चन्दन को कुटकी भली, ना ब बूर की अवराज’ ।

बैमनो की छपरी भली, ना सायम का बड़ गाड़ ॥”

और भी,

“सावत बामण मति मिले, बैमनो मिलै चडास ।

अक माल दे भेंटिये, मानो मिने गोपाल ॥”

इन सब प्रभावों के परिणामस्वरूप कबीर का निरुद्ध पथ बड़े समृद्ध रूप में प्रकट हुआ। उसमें व्यवस्थित साधना का विकास हुआ। भक्ति और योग की गति पुष्ट हुई। माया के व्यावहारिक और सैद्धान्तिक भेदों के बल से मायावाद को तर्कों की भूमिका पर खड़े होने का शौसला हुआ और अद्वैतवाद बहुत पूर्णता को प्राप्त हो गया। कबीर ने धर्म को अत्यन्त सहज, सरल, सात्त्विक और बुद्धिवादि रूप देकर धर्म और समाज का निरुद्ध सवध प्रकट किया।

इसके अतिरिक्त वातावरण के प्रति कबीर की प्रतिक्रिया भी हुई जिससे वर्णाश्रम के दण्डभ के प्रति उनका विरोध मतरुं हो गया। लोक और वेद के अमानुसरण के विरुद्ध उन्होंने बहुत सी खरी खोटी बातें सुनायी और हठयोगियों की कलामाता का विरोध करके उन्होंने बहुदेववाद और भूतिपूजा का खंडन किया।

सिद्धों और नाथों की परम्परा में कवीर

महाना बुद्ध के परिनिर्वाण के उपरान्त उनके शिष्य-प्रशिष्या में व्यावहारिक पक्ष की मोक्ष्यता बढ़ गयी। साथ ही सरल सुगम धर्म साधना के स्थान पर दार्शनिक गृत्थिया का मुलभान की ओर विद्यप ध्यान दिया जाने लगा। इस प्रकार बौद्ध धर्म में मतभेद बढ गया और सम्प्रदाय बनाने की भावना का विकास होन लगा। प्रोफेसर वीथू के अनुसार साम्प्रदायिक उधल-पुधल के गर्भ में बौद्ध-धर्म कम से कम छठारह सम्प्रदायो में विभक्त हो गया उनमें से हीनयान और महायान नामक दो सम्प्रदाय बहुत प्रसिद्ध हैं। वास्तव में पान का अर्थ बाहन या यात्रा का साधन है। हीनयान नाम महायान सम्प्रदाय वालों ने ही प्रतिपक्षी सम्प्रदाय को दिया था।

चाहे हीनयान सम्प्रदाय के लोग प्रारम्भ में अपने लिये यह नाम पसन्द न करते हो किन्तु उसमें केवल नैतिक प्रवृत्ति वाले व्यक्तियों को ही स्थान दिया जाता था अतएव वह यथार्थवादी, अनकवादी और नैरात्म्यवादी ही रहा। इसके विरुद्ध महायान में सभी वर्ण, विचार एवं मत वालों को सरलता से समान स्थान मिल सकता था, अतएव उमें हीनयान की अपेक्षा अधिक लोकप्रियता एवं गौरव प्राप्त हुआ और वह अधिक मानवीय लोकगम्य, सहज एवं समन्व-मूलक समझा जाने लगा। इस मत ने बुद्ध का देवत्व पर प्रतिष्ठित कर, जातक कथाओं का आधार में वाक्चिन्तवों की उपासना का प्रेरित किया और बौद्ध-धर्म के मूल ढांचे को ही बदल दिया।

इस सम्प्रदाय ने मस्त्वून भाषा अपनायी, भक्तिवाद एवं तन्त्रोपचार की पद्धतिया का समर्पन किया। तत्रवाद के प्रभाव के कारण महायान वाले विभिन्न गुह्य साधनाओं की ओर आकर्षित हुए और मूढातिमूढ रहस्यपूर्ण परिभाषाओं के प्रजनन के कारण वे भी बर्दे उपायानों में विभक्त हो गये। जिनमें इतनी

विभिन्नताएं आ गयीं कि यह पहिचानना भी कठिन हो गया कि कभी उनका सम्बन्ध महायान से रहा होगा। उनमें साधना की उलझने, मंत्रों की जटिलताएं, योग, समाधि, तंत्रों, मन्त्र तथा डार्किनी-शाकिनी की सिद्धि का महत्त्व बढ़ गया। मंत्रों में लोगों की आस्था इतनी बढ़ गयी कि मंत्रों, के विभिन्न प्रयोगों द्वारा ही उनके परिणामों का अनुमान कर लिया जाता था।

इसके समानान्तर ही महायान सम्प्रदाय में वासु-मार्ग की धारा भी प्रवाहित होने लगी जिसकी विकृतावस्था के कहने की आवश्यकता नहीं है। वे बौद्ध साधक जो मंत्रों द्वारा सिद्धि प्राप्त करने में विश्वास करते थे और मन्त्रयान सम्प्रदाय का प्रचार करते थे सिद्ध कहलाने लगे। शंकर के आलोक से जब बौद्ध-धर्म के निदान्त अभिभूत होने लगे तो आन्ध्र शासकों के अनुराग के कारण उनकी राजधानियों (प्रतिष्ठान और धान्यकटक) के निकट श्रीपर्वत उन सिद्धों का प्रधान केन्द्र हुआ। मन्त्रयान सम्प्रदाय धनलोभ होने के कारण विलासिता की ओर प्रवृत्त हुआ और वह उस सीमा तक पहुँची कि वह 'भैरवी चक्र' ॥ रूप में सदाचार की भी व्यवहेलना करने लगा। अब उसका परिवर्तित रूप वज्रयान हो गया। यह परिवर्तन सन् ८०० ई० के आस पास हुआ और वज्रयान में मन्त्र और योग के साथ मद्य और मैथुन भी सम्मिलित हो गये। आठ सौ वर्ष बाद महायान के सदाचार की यह दशा हुई। सन् ८०० से सन् ११७५ ई० तक वज्रयान सम्प्रदाय अपने दिन देख कर पतनोन्मुख हो गया। प्रागे चल कर वज्रयान सम्प्रदाय पालु शासकों का आश्रय लेकर बिहार से आनाम तक फैल गया। वज्रयान के प्रचारकों के प्रसिद्ध चौरामी सिद्धों की भी गणना की जाती है जो अपनी चमत्कारपूर्ण सिद्धियों और विभूतियों के लिए प्रसिद्ध थे। इनमें प्रायः सभी वर्ग के साधक थे। उनमें शूद्रों की अधिकता थी।

इस कारण इनमें वर्ण और वर्ग भेद की भावना थी। प्रत्येक वज्रयानी साधक एक महामुद्रा के सम्पर्क में अवश्य रहता था। वह किसी नीच जाति की रूपवती स्त्री को अपने लिए चुन लेता था और फिर गुह के आदेश से उसे अपनी महामुद्रा बना लेता था। उसके सहवास में रहकर ही उस साधक की हर प्रकार की साधना चला करती थी। उन दोनों की वृत्तियों में साम्य साने के प्रयत्न सहवास के द्वारा ही किये जाते थे।

इन सिद्धांतों के कारण साधना काम-वासना प्रधान बन गयी। दुष्यसन उनकी साधना बन गये थे। उनके सहवास में समरस' व महामुख' का रहस्य निहित था। इस का दुष्प्रभाव समाज में बड़ी तीव्रता से फैलन लगा।

आग चल कर धीरे धीरे यह वज्रयानी सम्प्रदाय ही सहजयान सम्प्रदाय के रूप में परिवर्तित हो गया। चौरासी मिट्टों में से बहुत से साधना के वास्तविक रहस्य को जानते थे। अतएव उन्होंने साधना के पथ से जटिलता को दूर करके सहज भाव की स्थिति का महत्त्व दिया। इसी कारण उनका सम्प्रदाय सहजयान नाम से अभिहित हुआ। उनके मन से साधना ऐसी होनी चाहिये जो चित्त को विक्षुब्ध न होने दे अन्यथा मिद्धि अमम्भव है। सहजयानियों ने मनयान और वज्रयान में प्रचलित मन्त्र आदि बाह्य साधनों की उपेक्षा करके मानसिक शक्तियों के विकास पर ही विशेष ध्यान दिया। उन्होंने अपने पूर्वजों के मूल पारिभाषिक शब्दा का स्वीकार करते हुए भी उनको अपनी व्याख्या से विभूषित किया। इस प्रकार वज्रयान में जो वज्र शब्द पु सद्रिय का प्रतीक था वह सहजयान में उस प्रतीक का बोधक बना लिया गया जो बोधिचित्त का सारस्वरूप है।

सहजयान में योग साधना के हेतु गुरु से दीक्षा लेना अनिवार्य था और वह गुरु अपने शिष्यों की अन्तवृत्तियाँ का परीक्षण करके ही साधना विशेष में प्ररित करता था और उसी के अनुसार वह किसी कुर या बग का सदस्य समझा जाता था। बौद्धों के पंचस्व या मूल तत्त्वा के अनुसार डाँवी, नटो रजकी चाडाली, और ग्राह्यणी—ये पाँच प्रकार के कुल होते थे। वस्तुतः वज्रयान और सहजयान दोनों सम्प्रदायों का लक्ष्य महामुख या पूर्णानन्द प्राप्त करना था। यह समरस दशा सहज ही नहीं जाती थी। इसी कारण सम्प्रदाय का नाम सहजयान पड़ा।

मिट्टों का समय वि० स० ७६७ में १२५७ तक माना जाता है। मान्यता तो यह भी है कि सिद्ध परमरा आग चलकर मन्मथ-द्रनाथ तथा गोरखनाथ के हाथों में नाथ-पथ के नाम से अभिहित हुई जो बारहवीं शताब्दी के आरम्भ से चौदहवीं शताब्दी के अन्त तक चलती रही। यही नाथ-पथ सन्तकाव्य का अधिकांशतः प्ररक रहा। कहने की आवश्यकता नहीं कि मत्स्य-द्रनाथ गोरखनाथ आदि सिद्धों की टुकटाल के ही सिक्के थे। अतएव सन्त-साहित्य की नींव को वस्तुतः सिद्धों ने ही डाला था।

सिद्धी में वर्ण-भेद के प्रति घृणा थी। आदि सिद्ध सरहपा जो स्वयं ब्राह्मण भिक्षु थे, जातिवाद के कट्टर विरोधी थे। उन्होंने सहजयान सम्प्रदाय में इसको पनपने नहीं दिया। उन्होंने ब्राह्मणों की आलोचना करते हुए कहा—“ब्राह्मण ब्रह्मा के मुख से उत्पन्न हुए थे—जब हुए थे, तब हुए थे। इस समय तो ये भी दूसरों की तरह उत्पन्न होते हैं। तो ब्राह्मणत्व रहा कहा? यदि यह कहा जाये कि संस्कारवश ब्राह्मण होता है तो फिर चाडाल में भी संस्कार करने दो, वह भी ब्राह्मण हो जायेगा। यदि वेदाध्ययन से कोई ब्राह्मण बन सकता है तो बाडालों को भी वेदाध्ययन करके ब्राह्मण क्यों नहीं बनने दिया जाता?” इसी प्रकार सिद्धों ने वेदवाद की आलोचना की और कहा—“पाठसिद्ध न होने से वेदों की प्रामाणिकता असिद्ध है। वे परमार्थ नहीं हैं क्योंकि उनमें शून्य की शिक्षा ही नहीं है। घन उन्हें व्यर्थ की बरबाद समझना चाहिए।”

इतना ही नहीं इन सिद्धों ने धार्मिक आचार-विचारों पर भी बाकनहार किये और यज्ञादि की व्यर्थता बतलायी। सरहपा ने कहा—“यदि अग्नि में घृत डालने में ही मुक्ति मिलती है तो फिर यज्ञादि सबको क्यों नहीं करने दिये जाते, जिससे सब के सब मुक्त हो जायें। यज्ञ करने से मुक्ति चाहे प्राप्त होती हो या न होती हो किन्तु बुझा लगने से नेत्रों को तो पीडा पहुँचती ही है।” इसी प्रकार शिवपामकों का उपहाम करते हुए सरहपा ने कहा, “ये शिव के भक्त शरीर में भस्म लगाते हैं, सिर पर जटा धारण करते हैं, दिया जला कर घर में बैठते हैं और ईशानकोण में बैठकर घटा बजाया करते हैं, आसन बाध कर आखे मूँदा करते हैं तथा लोगों को व्यर्थ ही धोखा देकर गुमराह करते हैं। बहुत से लोग इनके बहकाने में आ जाते हैं परन्तु जब कोई वस्तु है ही नहीं तो फिर ईश्वर भी एक पदार्थ है और वह भी कैसे रह सकता है?” इस प्रकार सरहपा और उनके अनुयायियों ने वैष्णव, जैव आदि धर्मों की साधना पद्धतियों का कटु उपहाम किया और सहज साधना को ही श्रेष्ठतम साधना मान कर उसी का प्रचार किया।

सरहपा ने चित्त की शुद्धि का अपूर्व साधन ब्रजपानियों में प्रचलित योगिनी-मार्ग को माना है। जो उस मार्ग को पूर्णतः समझता हुआ अपना चित्त उसी में लगाता है, वस्तुतः उसी को चित्त-शुद्धि प्राप्त होती है। सम्प्रदाय में इसके अनेक नाम हैं। कही यह अबधूनी, कही चाडाली, कही दोबीत या कही

बगाली से अभिहित है। यह एक ऐसा राव मार्ग माना जाता है जो वैराग्य से विलुप्त भिन्न एवं विपरीत है। इसके अनुयायी घर में भार्या के साथ निवास करते हुए भी मुक्त हो सकते हैं। वास्तव में सहज्यानी साधना का अन्तिम लक्ष्य चित्त शुद्धि है। इसी से सहजावस्था सुगमता से प्राप्त हो सकती है। जो इस सहज का परित्याग करके निर्वाण प्राप्त करना चाहता है माना वह आकाश कुमुद की गंध सूघना चाहता है।

सहज साधना में एक चित्त ही सब का बीज रूप है। बंधन और मुक्ति का उद्भव यहीं से होता है। कहने की आवश्यकता नहीं कि मुक्त चित्त ही मुक्ति का साधन है। अव्यक्त चित्त केवल बंधन में डाल सकता है। जड़-जीव जिस चित्त के कारण बंधन में पड़ते हैं वही विचित्रियों को मुक्त करता है।

चित्तेकेत अलबीज भयणिघ्नाणोवि जससविपुरति ।
त चित्तमणिरूप पण्यह इच्छा फल देति ॥
चित्ते बज्जे बज्जि सुखे सुखद पतिवसन्वेहा ।
बज्जति जेण विजडा सह परिसुचरित तेणवि सुहा ॥”

गीता में भी बंध और मुक्ति का कारण मन ही माना गया है। जो मनोजित् है वही बड़ा भारी योगी होता है। सहज्यान सम्प्रदाय में भी मन का धूनीकरण इष्ट है। दृश्य दशा में मन इन्द्रिय-विषया की अनुभूति नहीं करता अनाद्यन्त होने के कारण वह सब सुख ‘अद्वय’ कहलाता है। इसी को अमनीकरण, निस्वभावीकरण या मन का मार डालना कहते हैं। कबीर आदि सन्तों का ‘आनन’ या ‘उन्मन’ भी यही है। अमनीकरण की स्थिति के अभ्यास को अनेक रूपों द्वारा प्रकट किया गया है। रई धुनने या हरिण की आरवेष्ट के रूप में उनके सुन्दर उदाहरण हैं।

सहज्यानी सिद्ध ने अपनी साधना पद्धति में योग की अनेक प्रक्रियाओं का भी स्थान दिया है। प्राणायाम की उस दशा में जहाँ इडा पिंगला मिल जाती हैं अर्थात् दोनों स्वरो से वायु का गमनागमन निरुद्ध हो जाता है, सहज या महासुख का आविर्भाव होता है। इस महासुख-नमल किञ्चित्क का पान योगी शरीर के भीतर ही प्राप्त कर लेते हैं। वह आनन्द ‘सुरत-खोर’ के मुख के समान होता है।

इस महामुद्रा-कमल के दो खंड हैं—‘ललना’ (चन्द्रानाडी) और ‘रमना’ (सूर्यानाडी)। यह पादप नम स्त्री जन्म में परमानन्दमय प्रकाश-पथ में उत्पन्न होता है। भूल अवधि उसकी नाव है और अनाहत-ज्ञान उसका रूप है। जहां वायु और मन एक साथ निश्चल हो जाते हैं वह ‘उद्भवेष्ट’ (मुपुम्ना का मिरा) है। उसकी कल्पना पर्वत-शिखर के समान की गई है वह महामुद्रा और मूलचानित का निवास-स्थान माना गया है। जिस प्रकार वज्रयानियों ने महामुद्रा की माधना में व्यभिचारपरक चित्र प्रस्तुत किये थे, उसी प्रकार सहजयानियों ने भी प्रस्तुत किये। माधक के एकाग्रविहार और प्रेम-विलास की अवस्था भी उन्होंने उसी प्रकार चित्रित की, किन्तु अपनी साधना को स्पष्ट करने के लिए उन्होंने भिन्नार्थ प्रकट किया।

सहजयान सम्प्रदाय में एक युगनद्ध की भावना भी विद्यमान थी। उनकी बोधिचित्त को सबूत अजस्रता में ले जाने का विशेष महत्त्व है। बोधि-चित्त का यह पथ इना तथा पिण्वा-नाडी से होकर मध्या-नाडी मुपुम्ना से जाता है जिसमें उसे मध्यमार्ग भी कहते हैं। ‘महजमार्ग’ से अभिहित सहजयानियों की यह साधना उजूवाट (शृजूवाट) अथवा सरत मार्ग के रूप में चित्रित की गयी और विपुल सात्त्विक जीवन का मार्ग मानकर उसके द्वारा विश्व-कल्याण तक की प्राप्ति की गयी।

मक्षेप में यह कहा जा सकता है कि बौद्ध-धर्म सदाचरण की साधना के रूप में प्रारम्भ हुआ था उसने परिवर्तनों के गर्भ में अनेक रूप धारण किये, किन्तु वज्रयान में उसका अति विवृत एवं बीभत्स रूप प्रस्तुत हुआ। सहजयान ने अपने प्रयत्नों से कुछ सुधारों को जन्म अवश्य दिया और ये प्रयत्न चौदहवीं शताब्दी तक होते रहे किन्तु वह भी अपनी प्रवृत्तियाँ दूसरे नये सम्प्रदायों को सौंप कर उनमें विलीन हो गया। सहजयान को जाहे वज्रयान की ही एक प्रशाखा मान लिया जावे परन्तु उसके दृष्टिकोण की विशेषता भुलायी नहीं जा सकती। वस्तुतः सहजयान ने ईश्वरवाद की प्रेरणा दी और स्वाभाविक धर्म और आचरण का प्रतिपादन किया।

मिद्धो का साहित्य अनेक सग्रहों में मिलता है। उन्होने किसी सुमस्कृत भाषा को व्यवहार में न लाकर सर्व-सामान्य जन-भाषा का ही प्रयोग किया। भिन्न-भिन्न विद्वानों ने उन्हें भिन्न-भिन्न भाषाओं से सम्बन्धित किया है। कोई उन्हें बगला या आदि कवि कहता है और कोई अवधी का। वस्तुतः वे अप-

‘श्रुत’ के ही कवि हैं। उनकी भाषा प्रमुखतया मागधी अपभ्रंश है। कुछ विद्वानों ने उसे ‘सध्या’ भाषा कहा है और इस शब्द के अनेक अर्थ किये गये हैं। कुछ विद्वानों ने सध्या भाषा उस भाषा को कहा है जिसमें सध्या का आलोक और अधकार दोनों का मिलन हुआ अर्थात् जिसमें स्पष्टता के साथ अस्पष्टता भी हो। कुछ विद्वानों के अनुसार सध्या भाषा वह भाषा है जो देश के सभी प्रदेश में बोली जाय। कदाचित् बंगाल और बिहार की सीमा पर निर्मित होने के कारण सिद्ध भाषा को सध्या नाम दिया गया। कुछ विवेचकों ने अभिसन्धि (रहस्य) से सम्बन्धित करके इसको यह नाम दिया है। प० विष्णुशर्मा शास्त्री ने इस शब्द को मधा कहा है और उस संस्कृत शब्द सधास (अभिप्रत) का अपभ्रंश रूप मानकर उसका अभिसन्धि सहित या अभिप्राययुक्त भाषा माना है। विद्वानों ने अपने-अपने तर्कों से इन तीनों मतों को काट दिया है। डा० रामकुमार वर्मा ने ‘सध्या भाषा’ उस भाषा को कहा है जो अपभ्रंश के सध्याकाल में प्रयुक्त हुई। मरी समझ में यह मत भी निर्दोष नहीं है क्योंकि ऐसी भाषा का जन्म उपनिषद् काल में ही हो गया था। वज्रयान ने इस भाषा का पर्याप्त विकास किया और तेरहवीं चौदहवीं शताब्दी में तो कुछ सम्प्रदायों में यह भाषा प्रचलित हो गयी। अवश्य ही सध्या भाषा नाम बहुत बाद का है जो स्पष्टापष्ट दोनों अर्थों का एक साथ ही द्योतन करता है। यह भाषा वज्रयान में छिपा कर कोई दूसरा अर्थ भी देती है। इसी गूढ़गूढ़ता के कारण बनकर उसका यह नाम दिया गया।

सिद्ध वाक्य में गूढ़ता और अगूढ़ता के सवध से एक ही साथ दो रस निष्पन्न होते कहे जाते हैं—शृङ्गार और शान्ति। इन दोनों के निर्वाह में ही काशल निहित है। रुढ़िया के खडन, सदाचार के प्रतिपादन और मध्यमार्ग के प्रतिष्ठापन के साथ सिद्धा ने जिस महामुख की गवेषणा की है उसमें नैतिक और मानसिक घरातल पर शान्ति और आनन्द की भावना का चिन्निवेश है। सिद्ध लोग दुःख और नश्वरता से घबरा कर निराशावाद का आश्रय लेने के समर्थक नहीं हैं। वे तो वास्तव में निराशा में आशा की कान्त किरण दिखला कर महामुख की ओर प्रेरित करते हैं। वे जीवन के सकलन में रस प्राप्त करते हैं विवर्जन में नहीं। शृङ्गार रसोमिया वही कही अस्तीत्यता अभिव्यक्त करने लगती है। जिस के मूल में वज्रयानी प्रभाव है।

सिद्धों का साहित्य चाहे साहित्यिक निकष पर पूरा न उतरता हो किन्तु लोक-भाषा के प्रचलन में उनका महत्वपूर्ण योग रहा। भाषा की साक्षरता, एक नयी शैली के बीज भी इन्हीं लोगों ने लोक-भाषा में बोये थे।

सिद्ध-साहित्य ने गीतिकाव्य के क्षेत्र में भी अपना योग दिया और जन-मन को आकर्षित करने के लिए दोहों के साथ छोटे-छोटे पदों का प्रचलन भी किया। संगीत साधना के प्रति अभिरुचि होने के कारण कुछ सिद्धों ने तो अपनी रचनाओं को संगीत के घाट उतारने का ही उपक्रम किया। वीणापा नामक सिद्ध की रचनाओं में राग-रागणियों की सहज-संयोजना हुई है।

छन्दों के क्षेत्र में सिद्धों को आचार्य होने का शौरव तो नहीं दिया जा सकता किन्तु दोहा, चौपाई, छण्ड आदि छन्दों के प्रचलन में उनका योग अवश्य रहा। उन्होंने सिद्धान्त-प्रतिपादन के लिये तो प्रायः दोहा-छन्द की ही सहायता ली। कुछ लोग भ्रमवश दोहा-चौपाई वाली शैली में प्रबन्ध-काव्य की सृष्टि करने का श्रेय सूफी कवियों को देते हैं किन्तु सरहपा तथा कृष्णाचार्य के ग्रन्थों में इस शैली का प्रणयन स्पष्ट है। इन से भी पहले जैन कवियों ने अपभ्रंश में इस शैली का प्रवर्तन किया था और दस-दस बारह-बारह चौपाइयों के बाद छत्ता, उल्लाना आदि के योग से प्रबन्ध-काव्य लिखने की परम्परा भी उस समय अधिक प्रचलित हो चुकी थी। फिर भी छन्द-साधना में सिद्धों के महत्व को भुलाया नहीं जा सकता।

इस प्रकार हिंदी की साहित्यिक परम्पराओं के निर्माण में ही सिद्धों का योग नहीं है, अपितु धार्मिक और सांस्कृतिक विचार-धारा की दृष्टि से भी उनका योगदान स्मरणीय है। धर्म के विकास की दिशा में सिद्धों ने एक बड़ा महत्वपूर्ण कदम उठाया। उस क्षेत्र में नाथ-मन्त्रप्रदाय ने कुछ और प्रगति की। भागे चलकर साहित्य में जिस रहस्यवाद ने व्यवस्थित रूप में अपनी अभिव्यक्ति की वह सिद्ध साहित्य से ही प्रेरित हुआ था। वर्ण और वर्ग के विरोध में समता की भावना का उदय हुआ हिन्दी का परवर्ती साहित्य उसके मूल्य को नहीं भुला सकता।

नाथ-पथ को भी सिद्ध-साहित्य की ही एक शाखा कह सकते हैं। यह सत्य है कि कुछ सिद्ध नाथ ही थे। त्रिपुराविषयक तांत्रिक साहित्य के इतिहास में नाथों के नामों का प्राचुर्य है। नाथों की बहुत सी बातें जिस प्रकार वज्र-

मानिया सहजयानिया तात्रिका नपुरा धीराचार्यों से मिलती हैं उसी प्रकार शवा सहजिया और बाद क वण्णवा से मिलती हैं । महायानियो और तात्रिका का सम्बन्ध अध्ययन का एक रोचक विषय है । महायानिया का मूल्यवाद हठयोग तथा आदि म कसे प्रविष्ट हुआ गया और बाद क बौद्ध सम्प्रदाया में उसकी व्याख्या क्या मे क्या हा गया यह भी एक रोचक विषय है । इन मतों का सम्बन्ध रासायनिक क दान से होने के कारण उसका अध्ययन भी आवश्यक है । वण्णवा क रमवाद पर मिद्धा से सम्बन्धित रहस्य विज्ञान क विकास का बहुत प्रभाव पड़ा है । यही कारण है कि कबीर जैसे वण्णव के वाणी प्रवाह म इस परम्परा की लहर छिटक रही हैं तो आश्चर्य की क्या बात है ।

धर्म तो नाथ लोग अपना उत्पत्ति शिव से बतलाते हैं जिनको वे नाथ कहते हैं इसीलिए पथ का नाम नाथ पथ है । साहित्य म नाथ-पथ को सिद्ध-माग या अवधूत माग भी कहा गया है और इस मत क आचार्यों ने सिद्धि क लिय योगाभ्यास पर विशेष बल दिया है इसलिए यह योग माग नाम से भी अभिहित है । कुछ अशो म कापालिका का भी नाथा से घनिष्ठ संबंध है किंतु वह अपने आप म एक स्वतंत्र मत के अनुयायी हैं । कहने के लिए तो कापालिक मत के प्रवर्तक आदिनाथ ही मान जाते हैं किन्तु इसके सिद्धान्तों और आचारों म इसका अपनापन स्पष्ट है ।

नाथ पथी अपने मत की दिव्योत्पत्ति म विश्वास करते हुए मत्स्यद्र नाथ का मत प्रवर्तक मानते हैं । इनका इतिहास अनन्त दन्तकथाओं से आवृत होत हुए भा यह मानने म बाधा नहीं डालता कि मत्स्यद्रनाथ एक बड़ योगी थे । इनके संबंध म यह कहा जाता है कि बड़ी भारी योगशक्ति के होने पर भी बवासना क पाग म पड़ गये तब उनके शिष्य गोरखनाथ ने उन्हें बड़ी कठिनता से उससे मुक्त किया ।

मत्स्यद्रनाथ के शिष्या मे योग्यतम गोरखनाथ ही थे । भारतीय महा पुराण म उनका नाम अमर रहेगा । वे बड़ भारी सिद्ध ही नहीं आधुनिक हठ योग के जन्मदाता भी थे । वे मध्यकाल म योगिक रहस्यवाद के प्रसिद्ध संचालक थे । महामहोपाध्याय हरप्रसाद जी शास्त्री का कहना है कि मूलतः गोरखनाथ बौद्ध थे । बाद म वह नाथ हो गये ।

सारानाथ के अनुसार उनका बौद्ध नाम अनन्तवज्र था किन्तु महामहोपाध्याय हरप्रसाद शास्त्री के अनुसार उनका नाम रमणवज्र था । यह सत्य हो सकता

है किन्तु कायाबोध में जो गोरखनाथ की रचना के रूप में प्रसिद्ध है, एक कहावत आती है जिससे वे 'पश्वारम्भक' प्रकट होते हैं। यदि 'आरम्भ' शब्द बलिदान (Sacrificial slaughter) का वाचक है तो गोरखनाथ नाथ होने से पूर्व बौद्ध कदापि नहीं हो सकते।

गोरखनाथ या मत्स्येन्द्रनाथ का समय निश्चित नहीं है। परम्परा उन्हें कबीर (१५०० ई०) और मधुसूदन सरस्वती (१७०० ई०) में सम्बद्ध करती है, किन्तु शायद इसका कोई ऐतिहासिक मूल्य नहीं है। ज्ञाननारायण या ज्ञानदेव ने, जिनका होना १३वीं शताब्दी में माना जाता है, अपनी भगवद्-गीता की टीका में अपनी गुरु-परम्परा में उनको तीसरा माना है। यह परम्परा इस प्रकार दी गयी है— १. आदिनाथ, २. मत्स्येन्द्रनाथ, ३. गोरखनाथ, ४. गहिनीनाथ, ५. निवृत्तिनाथ और ६. ज्ञाननाथ। इससे गोरखनाथ का १२वीं शताब्दी के आरम्भ में होना मिथ्य होता है। इससे गोरखनाथ और धर्मनाथ समसामयिक और एक ही गुरु के शिष्य भी मिथ्य हो जाते हैं परन्तु कुछ अन्य मतों के अनुसार गोरखनाथ का जीवन-काल ५०० ई०, ७०० ई० या १००० ई० भी माना जाता है। गोरखनाथ के अनेक शिष्य थे। उनमें से बालानाथ, हालिकपाव, मालिपाव आदि प्रसिद्ध थे। राजा गोपीचन्द्र की राजमाता मयनामती गोरखनाथ की ही शिष्या बतलाई जाती है।

दार्शनिक दृष्टिकोण से नाथ लोग अद्वैतवादी नहीं थे और न, द्वैतवादी ही थे। वे दोनों से भिन्न थे। नाथ को वे परमेश्वर कहते हैं जो सगुण और निर्गुण से सबधित विरोध से परे है। उनकी दृष्टि में जीवन का धर्म लक्ष्य नाथ रूप में आत्मानुभूति करना और सबंधों की दुनिया से सर्वदा ऊपर रहना है। इस अनुभूति का मार्ग योग बताया गया है जिस पर उनकी प्रमुख बल रहता है। नाथों की यह धारणा है कि योग के बिना सिद्धि प्राप्त न करना असंभव है। मिथ्यसिद्धान्त पद्धति, जिसे कुछ लोग गोरखनाथ की कृति बतलाते हैं और कुछ नित्यनाथ की, तो यहाँ तक कहती है—

“सन्मार्गश्च योगमार्गः, तद्विपर्ययस्तु पाषण्डमार्गः।”

योग की चाहे कुछ भी परिभाषा रही हो किन्तु अपने नाम के समय से ही हठयोग की परिभाषा बही है। सि० सि० पद्धति में उसकी व्याख्या इस प्रकार की गयी है—

हकर कीर्तित सूर्यष्टकारचन्द्र उच्यते ।
सूर्यचन्द्रमसोर्योवाद् हठयोगो निगद्यते ॥”

ब्रह्मानन्द के अनुसार यहाँ सूर्य और चन्द्र क्रमशः प्राण और अपान के प्रतीक हैं और उनका योग ही प्राणायाम है जो वास्तव में हठयोग का अर्थ है । वायु विजय (प्राण निरोध) ही हठयोग का मार है ।

ऐसा विश्वास किया जाता है कि इस प्रकार का प्रचलन भारत में नामा ने किया था । हठयोग प्रदीपिका (१४) में कहा गया है कि इस योग का रहस्य केवल मत्स्यब्रूनाथ और गोरक्षनाथ को ही विदित था । ब्रह्मानन्द ने जालन्धर भर्तृहरि और गायोचन्द के नाम और जोड़ दिये हैं । इन सब लोगों का संबंध नाथपंथ से था । अतएव यह संभव है कि गोरक्षनाथ, या अधिक संभवतः मत्स्यब्रूनाथ हठयोग के आदिगुरु प्रचारक थे । इसका इस उक्ति से कोई विरोध समझने की आवश्यकता नहीं है—

श्री आदिनाथाय नमोऽस्तु तस्मै यतोपदिष्टा हठयोगविद्या (ह० मो० प्र० १-१) क्योंकि प्रत्येक विद्या एक प्रकार से परमेश्वर से निकली हुई कही जा सकती है ।

हठयोगविद्या की नींव नाथों ने डाली, इसका निणय करना कठिन है क्योंकि एक अन्य परम्परा के अनुसार हठयोगियों के दो सम्प्रदाय हैं—एक प्राचीन और दूसरा आधुनिक, जिनकी नींव क्रमशः मार्कण्डेय और नाथों ने डाली—

“द्विधा हठ स्वादेकस्तु गोरक्षादिसाधित ।

अग्नौ मृकण्डपुत्राद्यै साधितौ हठसंज्ञक ॥”

मार्कण्डेय द्वारा प्रवर्तित हठयोग में अष्टांग की माय्यता है किन्तु दूसरे सम्प्रदाय ने हठयोग में सयम-नियम को निकाल कर उसे पड़झ बना दिया । यदि इस परंपरा में कोई ऐतिहासिक तथ्य है तो यही कहना उचित है कि नाथों ने प्राचीन मृतप्राय विद्या को पुनर्जीवन दिया । यह मत अधिक प्राण भी लगता है ।

अब प्रश्न यह है कि जब राजयोग पहले से ही उन्नत दशा में था तो हठयोग के पुनर्जीवन की क्या आवश्यकता थी ? यह तो स्वयं सिद्धो ने भी

स्वीकार कर लिया था कि अपने पूर्णतम रूपों में भी हठयोग राजयोग का केवल सहयोगी या मोपान है। पतंजलि का योग प्रमुखतः राजयोग सिद्धान्तों पर आधारित है। इसी प्रकार जैन और बौद्ध सम्प्रदायों में मान्य योग भी राजयोग पर आधारित है यद्यपि हठयोग की सरल क्रियाओं की उपयोगिता इन सभी ने स्वीकार की है।

हठयोगियों का ऐसा विश्वास है कि साधारण लोगों के लिए जिनका मन पर बिल्कुल अधिकार नहीं, राजयोग का अभ्यास असम्भव है। मन्त्रयोग ध्यान-योग का अभ्यास यदि समुचित रूप में किया जाये तो राजयोग की सिद्धि तक पहुँचा सकता है किन्तु इनको भी सशक्त बनाने के लिए मनो-योग या मन-साधना की आवश्यकता है जो साधारण भक्ति की शक्ति से बाहर की चीज है। मगर हठयोग की नीव शरीर की कुछ यांत्रिक क्रियाओं पर होने से उसी को एकमात्र वैज्ञानिक योग कह सकते हैं और सामान्य व्यक्ति के लिए उनकी सुगमता भी स्वयं सिद्ध है क्योंकि इसकी साधना में किसी प्रकार की मानसिक छवि, जिसकी अन्य प्रकार के सभी योग में थोड़ी-बहुत आवश्यकता रहती है, अनिवार्य नहीं है।

यह तो प्रारम्भ में ही कह दिया गया है कि हठयोग का सार प्राण-विजय है और हम देश के सभी लोग यह मानते हैं कि बिन्दु- (वीर्य), वायु (प्राणवायु) तथा मन का एक दूसरे से गहन-संबंध है। इससे किसी एक के निरोध से शेष दो अपने आप निरुद्ध हो जाते हैं। हठयोगी अपनी साधना का आधार ब्रह्मचर्य या वीर्य-निरोध मान कर चरते हैं। अतएव उनकी साधना का प्रथम सोपान वायु निग्रह बनता है और उससे वह मनोनिग्रह में प्रवृत्त होते हैं। समस्त क्रियाओं और प्रयत्नों का सार यही मनोनिग्रह है। वायु-निग्रह को सरल बनाने के लिए आसन, मुद्रा और नादानुसंधान की आवश्यकता बतायी जाती है।

आसन का निरन्तर अभ्यास शरीर को हलका, स्वस्थ और दृढ़ बनाता है। एक बार इन गुणों के उपलब्ध हो जाने पर स्वभावतः उनकी प्रतिक्रिया मन पर होती है। मुद्रा का अभ्यास कुंडलिनी शक्ति को जगाने के लिए अभिप्रेत है क्योंकि उसकी मज्जा प्रेरणा के बिना कोई भी चिदनुभूति असंभव है और नादाम्बास या नादानुसंधान का सीधा संबंध मन से है। इससे मन की चंचलता नष्ट होकर वह स्थिर होता है।

जैसे ही मन निश्चल होता है तथा वायु-ब्रह्मरन्ध्र में विलीन होती है कि उस सा तावस्था का उदय होता है जिसे लय, मनोन्मनी या सहजावस्था कहते हैं। यह परमानन्द की अवस्था होती है। इस सबध में यह ध्यान देने की बात है कि उक्त अभ्यास या प्रक्रियाएँ एक-दूसरी से संबंधित हैं।

नादानुसंधान समुच्चिन्न रूप से तभी हो सकता है जबकि चेतन हृदय से उठनेवाली अविरल आभ्यन्तरिक शब्द-धारा जब श्वरणीय बन जाए। यह शब्द वास्तव में तभी सुनायी पड़ सकता है जबकि वायु सुषुम्ना और उसकी अनेक प्रशाखाओं में प्रविष्ट हो जावे। इसके लिए नादो-शोधन भी आवश्यक है। जब नाडियाँ परिशुद्ध हो जाती हैं तो अनाहतनाद सुनायी पड़ने लगता है इनकी शुद्धि के लिए आसनो और मुद्राओं की आवश्यकता होती है। इसके विपरीत 'आसन-सिद्धि' उस समय तक अमभव है जब तक कि शरीर के व्यापित्व के विरोधी सूक्ष्म कारण पूर्णतः दूर न हो जायें।

गोरक्षनाथ ने जिस हठयोग पद्धति का प्रचार किया वह प्राचीन परंपरा से विरोधित या भिन्न नहीं है। वस्तुतः हठयोग में बड़ी उत्कृष्ट प्राणविया निहित है। गीता, गोरक्षसहिता एवं हठयोग प्रदीपिका में हठयोग के महत्त्व के प्रतिपादन के साथ उसे राज-योग की आधार-सिला कहा गया है। आसन, मुद्रा और प्राणायाम की सिद्धि के साथ ही साथ हठयोग समग्र सृष्टि में परिष्कृत महाकुण्डलिनी शक्ति को भी प्रधानता देता है। हठयोगियों का कहना है कि गर्भ में जीव इसी कुण्डलिनी और प्राण-शक्ति के साथ प्रविष्ट होता है। जाग्रति, स्वप्न और सुषुप्ति, इन तीनों अवस्थाओं में कुण्डलिनी शक्ति निश्चेष्ट ही रहती है। वह मेरुदण्ड में स्थित त्रिकोणचक्र के स्वयं लिंग का साढ़े तीन बलयों से परिवेष्टित विये हुए है। कुण्डलिनी या सर्पिणी की भाँति साढ़े तीन बलयों में स्थित होने से यह कुण्डलिनी कहलाती है।

अनेक मुद्राओं और क्रियाओं का लक्ष्य कुण्डलिनी जागरण है जिसका सबध, आसना की सफलता से है। वस्तुतः इन सब यांत्रिक क्रियाओं (Mechanical devices) का लक्ष्य केवल उस दिव्य शक्ति की मुक्ति और सक्रियता है, जो मनुष्य के भीतर भौतिक भार से दबी हुई सुषुप्त एवं निष्क्रिय पड़ी है। सुषुम्ना का यह मार्ग साधारणतया अवरोध रहता है। योगी अपनी साधना में उसे साफ कर देता है।

नाथों के योग का विशेषता यह थी कि उसमें मयम के कायिक पक्ष पर विशेष बल दिया गया था । इसका सबब शारीरिक नाडी विषयक तथा प्राणतंत्री मन्त्री ज्ञान में विशेष है । नाथों का सामान्य सिद्धांत उन भौतिक तत्त्वों का ज्ञान है जिनको हम जाग्रत अवस्था में स्थूलतम रूप में पाते हैं और सम्प्रज्ञात या तथाकथित सस्मिता-समाधि में सूक्ष्मतम रूप में अनुभव करते हैं । भौतिक तत्त्वों में आवृत जीवात्मा का ज्ञान जगत् में आवृत विश्वात्मा के ज्ञान से अभिन्न है केवल सीमाओं के सावधानी से निवारण करने की आवश्यकता है । हठयोगियों के मत से उनके निवारण का निश्चित एक मात्र मार्ग वायु को क्रमशः उस समय तक प्रवर्धनी बनाना है जब कि मूहस्त-हस्त-कर्मण के उच्चतम मन्त्र पर चेतन तन्त्र में किङ्क-मन्त्र की प्राप्ति न हो जाये ।

आत्मा पर दुहरा आवरण पड़ जाता है—एक तो भूतस् का और दूसरा मनस् का । मन शब्द का प्रयोग यहाँ व्यापक अर्थ में किया गया है जिस के अन्तर्गत बुद्धि, अहंकार आदि भी आ जाते हैं । इन्द्रिया मन का व्यापारिक रूप हैं । भूतस् शब्द सापेक्ष सन्तुलन की अवस्था में पदार्थ का वाचक है । इसके अन्तर्गत पञ्चतन्मात्राएँ—शब्द, स्पर्श, रूप, रस एवं गंध आ जाते हैं । प्रत्यक्ष तन्मात्रा का अपना केन्द्र होता है जहाँ विकास और संकोच की योग्यता रहती है । चेतना के भूतस् में आवृत होते ही मन अपना विकास इन्द्रियों में करता है । इन्द्रिया पदार्थ ज्ञान के सिवा और कुछ नहीं करा सकती । इन्द्रियों में विलग किया हुआ मन ही अतीन्द्रिय ज्ञान का उद्भव करा सकता है । मन इन्द्रियों से जितना विलग होगा ज्ञान उतना ही शुद्ध होगा । मन के विलगीकरण का अभिप्राय ही ध्यान और उसकी शुद्धता है । स्थूल भूत से आतिष्ठ मन स्थूल—इन्द्रियावद्ध कहलाता है । इस दशा में वायु की गति भी सरल एवं प्रवर्धनी नहीं होती ।

शरीर में वायु को तिर्यक् गति तिर्यक् मार्ग की आवश्यकता पँदा कर देती है । इसी का पारिभाषिक नाम नाडीचक्र है जो अनेक नाडियों की प्रतियों में बनता है । ये नाडिया शरीर में विभिन्न दिशाओं में जाती हैं । सुषुम्ना को छोड़ कर जो शुद्ध वायु की सरल गति का केन्द्रीय मार्ग है, अन्य नाडियों को सुषुम्ना के साथ उनकी स्थिति के संबंध में स्थूल रूप से दो वर्गों में बाँट सकते हैं—दाया और बाया । साधारण मनुष्य के शरीर में मन और

क्यों इन्हीं चक्करदार मार्गों में से प्रवाहित होते हैं। यह गमन मनुष्य ससार है।

सुषुम्ना के मार्ग में छ चक्र स्थित हैं जिनको भेदन करके वामु ब्रह्मरूप में पहुँचता है। पहला चक्र 'भूलाधार' है जो गुदा और जननेन्द्रिय मध्य स्थित है। इसका आकार चतुर्दश कमल का सा है। इसमें एक सुनिवास करता है। दूसरा चक्र स्वाधिष्ठान है जो जननेन्द्रिय के मूल में है। यह पद्म कमल है। तृतीय 'नाभिचक्र' तीसरा चक्र है। यह दशदल कमल है और नाभि प्रदेश में स्थित है। चौथा 'हृदय-चक्र' हृदय प्रदेश में है। यह द्वादशदल कमल है। सोनह दलों का विशुद्ध चक्र कठ स्थान में है और छठवाँ चक्र 'आज्ञा-चक्र' है। इसे आनास चक्र भी कहते हैं। यह केवल द्विदल कमल है और भ्रुकुटी मध्य में स्थित है। यही पट् चक्र है। इन सबके ऊपर ब्रह्मरूप में सहस्रार चक्र है वह सहस्र दल वाला कमल है जिसे सहस्रदल कमल कहते हैं। यही शिव का स्थान है और शक्ति यही शिव से मिलती है।

नाथों का जोर तो इस बात पर भी रहता है कि यदि परमेश्वर का प्राप्त करना है तो वेन्द्रीय मार्ग जो रागर म नदी की भाँति उत्पन्न मिलता है। मालूम करना चाहिए। अन्य सब मार्ग भ्रामक होंगे क्योंकि वे स्थूल पदार्थों से बने हैं। भौतिक मन की अनेक धाराएँ—इन्द्रिय वृत्तियाँ तथा भौतिक वायु की विभिन्न धाराएँ—प्राणतत्त्व जैसे ही एक बिन्दु पर तीव्रता से मिलते हैं तब चेतना की गहन शक्तियों का व्यञ्जन तीव्र प्रकाश होता है। शक्ति की यह अभिव्यक्ति ही कुन्दिनी का प्रकाश एवं भूतस् से उभरता आशिक मोक्ष है। शक्ति का यह आविर्भाव, आशिक हाते हुए भी अविरलता से बहता है और परम तत्त्व की गतीमत्ता में विलीन हो जाता है। इस तिरोभाव का अर्थ विनाश नहीं है, केवल विलय या ऐक्य है।

शक्ति की अनन्तता ही उसकी परमता है, शक्ति, चाहे व्यक्त हो या अव्यक्त, एकता है। निर्व्यक्त शक्ति ही ब्रह्म है, और उमी का दूसरा नाम शिव है। वह कम और भूत में युक्त है किन्तु यह सत्य है कि इस शक्ति के एक अन्ध को भूतम निगमण कर लेता है और ऐसी प्रतीति होती है मानो उसके मन से उसने अपनी एकता खो दी हो। नाथों का यह दावा है कि एक मात्र सद्गुरु अपनी सक्रिय शक्ति के द्वारा जो वास्तव में शिवेतर नहीं है, अपने

की सुषुप्त शक्ति को सचेत कर सकता है। शिव और शक्ति का अन्तर तुल्य भेदहीन अन्तर है। इस संबंध में कहा गया है—

“शिवस्याभ्यन्तरे शक्ति शक्तेरभ्यन्तरे शिवः।

अन्तरं नैव पश्यामि चन्द्रचन्द्रिकयोरिव” ॥”

यह एक रहस्य है कि भौतिक तत्त्व शक्ति को कैसे आवृत कर लेता है। मगर यह सत्य है कि एक बार शक्ति के अनावृत हो जाने पर वह उस तत्त्व विभक्त-कारण में खिंच आती है जो मुक्त है।

भौतिक तत्त्व ही शिव और शक्ति में भेद पैदा कर देता है। इस कारण इसके अतिश्रान्त हो जाने पर तथाकथित भेद विगलित हो जाता है। तत्त्व ने भौतिक पदार्थ कुछ नहीं है, परम तत्त्व से जीव के विप्रकर्ष के कारण प्रतीति है। यह परम तत्त्व शिव और शक्तिस्वरूप है। जब शिव और शक्ति का ऐक्य हो जाता है तो यह भ्रम नष्ट हो जाता है। योग का नश्य इसी ऐक्य की प्रतिष्ठा है। तान्त्रिक और नाथिक साहित्य में जो श्रु गारिक चित्र प्रस्तुत किये गये हैं उनके भीतर भी इसी एकता का रहस्य निहित है।

जब तक जीव भूतन् से आवद्ध रहता है शिव को नहीं जान सकता, उसे आत्मानुभूति नहीं हो सकती। यह तभी संभव है जबकि उसकी शक्ति मुक्त हो जाये। शक्त्यावरण का अभिप्राय है (१) अपने कारणभूत शिव से विच्छेद (२) भूतन् के अन्ध गर्भ में उसका (जीव का) निगमन तथा (३) अन्त में अदृश्य प्रकाश के उम गहन सोक में निमग्न हो जाना जो भूतन् के कारण पैदा हो जाता है। पहली और दूसरी स्थिति ‘प्रकृतिलीन’ दशा है। यह सृष्टि से पूर्व की स्थिति है। तीसरी स्थिति प्राकृतिक वधन की दशा है। इसमें भौतिक सापेक्षिक (Relative) शक्तियों का समतुलन बिगड़ जाता है। उदाहरण के लिए वायु ही ले सकते हैं जो इस शरीर में विषमाम्चार करती है। इसी प्रकार अन्य भौतिक शक्तियाँ भी हैं।

इस विषमता के निवारण के लिए योगी के अनेक साधन होते हैं। स्वाभाविक ढंग से भी यह विषमता कभी-कभी चाहे एक क्षण के लिए ही सही, दूर हो जाती है। इसको ‘सधि-क्षण’ कहते हैं जो पूर्वकालीन साहित्य के

निरोध क्षण से मिनता है। आवश्यकता इस बात की है कि इस क्षण का वस्तु बढ़ाया जाय। यह तो पटन ही कहा जा चुका है कि—प्राणवायु के प्रवाह को दो वर्गों में विभक्त कर सकते हैं—दक्षिण प्रवाह तथा वाम प्रवाह। ये दोनों धाराएँ पाजिटिव तथा निगटिव के रूप में विरोधी हैं किन्तु एक दूसरी की पूरक हैं। सिद्धो और नाथों के साहित्य में इन धाराओं को सूर्य और चन्द्रा भी कहते हैं। इन्हीं को हठयोग में क्रमशः पिंगला और इडा के नाम से अभिहित किया जाता है।

कुछ साधना के द्वारा इन सूर्य और चन्द्र शक्तियों का निरोध सहज या मध्यमाग के खुलने में सहायक होता है। इस माग को सुषुम्ना नाडी ब्रह्म नाडी या सूय नाडी भी कहते हैं। इस भाग के खुलते ही (जो अब तक अवरोध पर था) बिंदु वायु और मनस त्रियायोग से सूक्ष्म होकर इसमें प्रवेश करके ऊर्ध्व गामी होत हैं। कुण्डलिनी का जागरण मध्यमाग का खुलना वायु और मन की शुद्धि प्रज्ञा का उदय महकार और अविद्याप्रणय का विनाश—य नाम एक ही क्रिया के भिन्न भिन्न दृष्टिकोणों से रखे गए हैं। यह क्रिया एक दम सम्पन्न नहीं हो जाती क्योंकि युगों की संचित वासना का विनाश धीरे धीरे ही होता है। इस प्रक्रिया में समय लगता है। तन शब्दावली में नाथ लोग इसे पटवक्रभेद कहते हैं। यह प्रक्रिया नियत माग की कर्मिक ऊर्ध्वगति है जो पारश्चात्य रहस्यवादियों की विरेचन प्रक्रिया (Purgative process) तथा तांत्रिकों के उपासना कांड की भूतशुद्धि और चित्तशुद्धि से मिलती है।

ब्रह्म के गूढ़ भाव (ब्रह्म नाडी) को वैदिक ऋषि भी जानते थे। छोटे उपनिषदों के अतिरिक्त इनके ज्ञान का प्रमाण छांदोग्य उपनिषद में भी है जिसमें एक कद्दीय नाडा का उत्खनन आया है जो हृदय से मूर्धा तक जाती है। स्पष्टतः यह नाडी सुषुम्ना है। प्राचीन साहित्य के अध्ययन से ऐसा विदित होता है कि मनक ऊर्ध्वगमन के संबंध में चार भिन्न मत हैं। इनके अनुसार

१ श्रमराग शासन of गोरक्षनाथ—यत्र च मूलमयमण्डलान्ते कुण्डलिनी शक्तिर्विनिगता तत्र वामभागोदभव सोमनाडिका दक्षिणभागोदभव सूयनाडिका, चन्द्रो वामाङ्गव्यापक सूर्यो दक्षिणाङ्गव्यापक चन्द्रो वामाङ्गे वामनासापुट सूर्यो दक्षिणाङ्गे दक्षिणनासापुट—इयव सूयचन्द्रौ व्यवस्थितौ।

चार भिन्न स्थान ठहरने हैं जहाँ से मनका ऊर्ध्वगमन होता है—(१) मूलाधार चक्र, (२) नाभि, (३) हृदय तथा (४) अमृतमयि ।

वैदिक मंत्रों के अनुसार मन का ऊर्ध्वगमन हृदय से होता है किन्तु नाथों ने मूलाधार और नाभि से माना है । प्रत्यक्ष दृष्टि में वह स्थान सूचित होता है जहाँ मन और वायु एकरूप होते हैं । बड़े ध्यान के पश्चात् यह मार्ग व्यक्त होता है । आसकारिक भाषा में इस प्रकार पथ का एक मिरा ईश्वर या पुत्र का सूचक है और दूसरा सिरा प्रकाशित जीव या गिप्य का और स्वयं मार्ग दोनों के मध्य का । निरन्तर अभ्यास में दोनों मिरा का अन्तर कम होता जाता है और योग-शक्ति बढ़ती चली जाती है । अन्त में मार्ग समाप्त हो जाता है और ईश्वर एवं जीव अथवा शिव और शक्ति का मिलन हो जाता है । इस मिलन को दोनों की एकता भी कह सकते हैं क्योंकि दोनों तत्त्वों का अन्तर मिट जाने से अभेद सिद्ध हो जाता है ।

यही शिव शक्ति सामरस्य है जो आनन्द रूप में व्यक्त होता है । आनन्द ज्ञान से प्राप्त होता है और योग की सहज अभिव्यक्ति ही ज्ञान है । यह ज्ञान पुस्तक-ज्ञान से भिन्न होता है । पुस्तकों से प्राप्त भौतिक ज्ञान को नाथों ने हेय माना है क्योंकि वह भारमात्र होता है जो केवल अवकार में डालकर भ्रान्त करता है प्रकाश नहीं देता ।

वास्तविक ज्ञान योग के बिना प्राप्त नहीं होता । बौद्धिक ज्ञान से मुक्ति नहीं होती । इसीसे योगबीज (६४) में कहा गया है—योगन रहित ज्ञान मोक्षाय नो भवेत् - वास्तव में इतिहास में कुछ ऐसे भी उदाहरण हैं जो यह प्रकट करते हैं कि योग के बिना ही ज्ञान की प्राप्ति हो जाती है । असित, जनक, तुलाधार, धर्मव्याध, पैलवक, मंत्रेयी, सुलभा, शार्ङ्ग, शाङ्गिनी आदि के नाम इस संबंध में विशेष उल्लेखनीय हैं ।

सिद्धों ने योग पर इतना बल इसलिए दिया है कि उसके बिना भौतिक शरीर पर विजय प्राप्त नहीं की जा सकती । कायिक परिमितियों से ऊपर योगी के बिना कोई और नहीं उठ सकता । जब तक कायिक परिमितियाँ या बन्धन रहते हैं मानसिक स्वर्ण और आलोक संभव नहीं है क्योंकि कायिक परिमितियों का संबंध वासनाओं और भौतिक परवृत्तियों से है । यह काया-

जाल अनेक व्याधिया का कारण है। यह पचतत्त्व से प्रभावित होता है शीत और धूप में भिन्न होता है और क्षय एवं मृत्यु का शिकार बनता है। योगियो का दावा है कि योग से इन सब दुबलताया का निवारण हो सकता है।

ताया क सिद्धान्ता के अध्ययन में वायिक शुद्धि को नहीं भुलाया जा सकता। योगी लोग उक्त दुबलताया से युक्त शरीर को अपक्व कहते हैं। शारीरिक मग्न से दुख की अनुभूति होती है और आत्मा की सहज शक्ति आच्छन्न होनी है। साधारण मनुष्य बड़ तप से भी द्वायो और वासनाओं का दमन नहीं कर सकता। प्रयत्न करने पर भी मनुष्य के मन को प्राकृतिक तत्त्वा का प्रभाव विमुक्त कह ही देता है। ऐसा ही मनुष्य परिस्थितियों का दास कहलाता है। स्थूल भौतिक शरीर से संबंधित दुबलताओं को तथाकथित ज्ञान दूर नहीं कर सकता। इसीलिए योगद्वारा शरीर की शुद्धि और परिपक्वता को आवश्यकता होती है।

शारीरिक शुद्धि का संबंध शारीरिक अमरता से भी है। इस अमरता पर नाथ बहुत जोर देते हैं। उनका मत है कि यदि स्थूल कायिक दोषों का परिहार हो जाय तो शरीर रोग क्षय एवं मृत्यु से मुक्त हो सकता है। वह हलका हो सकता है विचार की तावता से वह आकाश में चल सकता है इच्छानुसार कोई या निठने भी रूप धारण कर सकता है। किसी भी दीवार में हाकर निकल सकता है पत्थर में प्रविष्ट हो सकता है जल में अस्तिम (undrenched) रह सकता है अग्नि उसको जला नहीं सकती और वायु उसको सुना नहीं सकती। वह मामन आकर भी अदृश्य हो सकता है। उत्तम सत्ता और विक्रम की योग्यता आ जाती है और भूतजय के फलस्वरूप उसमें सब शक्तियों का समावेश हो जाता है। इस प्रकार का शरीर देव दुर्लभ होता है। यह शरीर आकाश से भी अधिक शुद्ध होता है। सिद्धकाय दिव्यदेह योगदेह आदि धनक नामों से ऐसे शरीर का अभिहित किया जाता है और इस परिवर्तन की प्रक्रिया (process) को देहवैध पिण्डस्थान, पिण्डधारण आदि नामों से पुकारते हैं।

इस संबंध में यह बनलाने की आवश्यकता नहीं कि प्रत्येक युग और देश के रहस्यवादी अमर वाया की इच्छा करते रहे हैं। हठयोग रसायन और तंत्र से सम्बंधित साहित्य में इस प्रकार के शरीर के बहुत से उल्लेख

मिलते हैं। यह कहा जाता है कि जिस प्रकार नौहवेध हो सकता है उसी प्रकार दहवेध भी हो सकता है अर्थात् जिस प्रकार नौहों का सोना बनाया जा सकता है उसी प्रकार कुछ साधना से प्राकृतिक शरीर को अमर बनाया जा सकता है। प्राचीन रामायणियों के पास कायाकल्प के उनके अपने साधन थे। जिनमें पारा भुग्भुज गंधक आदि का अंग प्रमुख होता था। इस शरीर को वे रममयी तनु और हरगोरीसप्टिजा तनु कहते थे क्योंकि यह रम या पारा (हरधातु या हरमप्टि) और भुग्भुज (गोरीधातु या गोरीमप्टि) का परिणाम होता था^१।

रासायनिकों को जो सिद्धि पारा धातु से अभिप्राय थी वही हठयोगियों को वायु नियंत्रण से अभिप्राय थी। इसीलिए कहा गया है कि वह कमयोगी जिसमें शरीर की स्थिरता प्राप्त की जाती है उस और पवन नाम से दो प्रकार का माना जाता है^२। प्रसिद्ध महायानी नागाजुन यह कहा जाता है बड़ा भारी रासायनिक था जिसने अदभुत शक्तियाँ मिश्र कर रखी थीं। वह तान्त्रिक और सिद्ध योगी भी था। उनके बहुत से अनुयायी भी उन्हीं के समान यशस्वी थे। नाथ लोग स्पष्टतः नागाजुन और उसके सिद्धान्त से प्रभावित हुए थे। कुछ ऐसे सकेत मिलते हैं जिनसे यह प्रकट होता है कि नाथ लोग का हठप्रक्रियाओं और रसायनशास्त्र के ऊपर समान रूप से अधिकार था।

हठ और रसायन, दोनों की प्रक्रियाओं में एक ही प्रकार की परिमितियाँ हैं। वे शरीर को गुद अमर और मुक्त बना देती हैं किन्तु अपनी सीमाओं को पार किए बिना मन को स्थिर और शांत नहीं बना सकती। वे जीवन भक्ति का उदय करती हैं जिसमें मन और वायु (आरा) सहस्रार की शुभ व्यापक व्याप्ति से प्रकाशित आज्ञाचक्र में स्थिर हो जाते हैं। यह स्थिति दीर्घकाल तक रहती है और इस बीच में उपासना या राजयोग की दशा, जो उसके पश्चात् स्वभावतः प्राप्त हो जाती है मन को धीरे धीरे अनन्त में विलीन कर देती है। इससे यह स्पष्ट है कि हठयोग और रसायन

^१ देखिये रसहृदय

^२ रसश्च पवनश्चेति कमयोगो द्विधा स्मृतः ।

की क्रियाओं के अन्त में ही राजयोग का वास्तविक क्षेत्र प्राप्त होता है। राजयोग की ममाप्ति पूर्णप्रज्ञा के अन्तिम प्रकाश में होती है। जिसकी प्राप्ति शुद्ध शरीर और मन (यथा मिद्ध शरीर की दशा) में ही होती है। प्राकृतिक एवं दूषित काया प्रज्ञा की प्राप्ति के लिए अयोग्य होती है, महा तक कि उससे अटूट ध्यान भी नहीं हो सकता।

गोरखनाथ ने एक 'केवल' तत्त्व की भावना की है जो परमात्मा से अभिन्न है। वह भाव और अभाव, दोनों में परे है। उसका नामकरण तक नहीं किया जा सकता—

“वस्ती न दून्य न वस्ती अगर अगोचर ऐसा।

गगन सिल्लर महि बालक बोलहि बाका नाँव धरहुये कंसा ॥”

—(गोरखबानी)

इस 'बैवलावस्था' की प्राप्ति ही जीव का मोक्ष है। इसकी साधना की विवेचना संक्षेप में इस प्रकार की गयी है—

“शरीर के नखों द्वारा को बन्द करके यदि वायु के गमनागमन के मार्ग को भी अबाध कर लिया जाय तो उसका व्यापार चाम्ढ, सिद्धियों में होने लगा जिससे निश्चय ही कायावत्प होगा और साधक ऐसी सूक्ष्मता सिद्ध कर लेगा कि उसकी जाया भी नहीं पड़ सकेगी—

“अवधू नवघाटी रीकि लै बाट, बाई अणिज चौसठि हाट।

काया पलटे अविचल विध, छाया विवरजित निपज सिध ॥”

—(गोरखबानी)

गोरखनाथ ने 'वासना' को विनाश का मूल कारण माना है। उनकी ता है कि यदि साधक को वासना ने छू भी लिया तो फिर वह पीछे लग ही है। वह सारी भावना को नष्ट कर देती है। कहते हैं—

‘तस्मात् दिव्यदेह सम्पाद्य योगाभ्यासवशात् परतत्त्वे दृष्टे पुरुषार्थ-प्राप्तिर्भवति।

देखिय—सर्वदशनं सग्रह, रसेश्वर भाग। यहा 'योग' का अर्थ स्पष्टत राजयोग है।

“नदी तोरे बिरिखा, नारी संगे पुरिखा,

अलप जीवन की आसा ।

मन में उपजी मेर खिसि पडई,

तापे कंद बिनासा ।

गोड भये डगमग, पेद भया डीला,

सिर बगुना की पहिया ।

अमी महारस बाघणि सोस्या ॥”

—(गोरखबानी)

इस वामना का विनाश वैराग्य भावना के बिना कदापि संभव नहीं है । वैराग्य को सुदृढ़ करने के लिए इन्द्रिय-वियोगों से पराङ्मुख होना आवश्यक है । जब तक शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गंध से इन्द्रिया अपना सम्बन्ध रखती हैं अर्थात् जब तक ऐन्द्रिय वियोगों के प्रति आकर्षित रहती है तब तक वैराग्य-भावना कैसी ? इस प्रकार इन्द्रिय-निग्रह और वैराग्य-भावना का घनिष्ठ सम्बन्ध है । वस्तुतः वैराग्य-भावना से ही इन्द्रिय-निग्रह होता है । और तभी प्राण-साधना और मन साधना बन सकती है । यही हठयोग-साधना का मूल रहस्य है । गोरखनाथ का कहना है—“हठयोग साधना से ब्रह्मरन्ध्र तक पहुँच जाने पर अनाहतनाद सुन पड़ता है जो समस्त सार तत्वों का सार और गभीर से भी गभीर है । इसीसे ब्रह्मानुभूति की स्थिति उपलब्ध होती है जो अपनी स्वसवेद्यता के कारण अनिर्वचनीय है । उस स्थिति में ब्रह्मसाक्षात्कार के सिवा सब कुछ असत् और व्यर्थ प्रतीत होता है—

“सारमसार गहर गभीर गगनउचलिया नाद ।

मानिक पाया केरि लुकावा भूठा बाबबिबाद ॥”

—(गोरखबानी)

इस प्रकार गोरखनाथ प्राणप्रक्रिया प्रधान योग-साधना को वेदाध्ययन से अधिक महत्त्व देते हैं । सर्वसाधारण के लिए यह सरलतम साधना है । इससे परमात्मा आत्मा में उसी प्रकार गोचर होने लगता है जिस प्रकार जल में चन्द्रबिम्ब । इससे शरीर भी शुद्ध होकर अमरत्व प्राप्त कर लेता है । •

गोरख-साधना के प्रथम सोपान पर मनोभारण और संतजीवन-यापन की प्रतिष्ठा है । पहले के सम्बन्ध में उन्होंने अनेक रूपों का उपयोग किया

हैं जिसमें मन मृग के आघेष्ट की चर्चा है। जो मनको भार लेता है वही सन्तो द्वारा मरजीवा कहनाता है।

गोरखनाथ के समय तक तप का मूल्य आका जाता था किन्तु उन्होंने अपनी साधना में जिम जाप की प्रतिष्ठा की उसमें जीम और माला की आवश्यकता नहीं रहने दी। गोरक्षपद्धति में इसकी व्याख्या करते हुए कहा गया है—

हकारेण बहिर्याति सकारेण विशेत्पुन ।
हसहस्रत्यभु भव जीवो जपति सर्वदा ॥'

—(गोरखबानी)

स्वास प्रस्वास के साथ चलने वाला यह आत्म-चिन्तन ही नाथ पण्डितों का भजपाजाप है। इसे उन्होंने भजपा गायत्री कहा है—

'भजपा नाम गायत्री योगिना मोक्षदायिनी ।
अस्या सकल्पमात्रेण सबपारं प्रमुच्यते ॥'

साधना की अन्य क्रियाएँ इस जप में कोई व्याघात उपस्थित नहीं कर सकती, हा, थोड़ा भ्रम्याम की आवश्यकता अवश्य होती है। फिर तो यह जाप कुष्ठ रूप से निरन्तर स्वतः ही चला करता है। इसी की धोर सकेत करते हुए गोरखनाथ ने कहा है —

'ऐसा जाप जपो मन लाई ।
सोऽह है भजपा माई ॥'

—(गोरखनाथ)

इस जाप से साधना की दो प्रकार से सहायता मिलती है—एक तो मन की तृप्ति पशु होती है और दूसरे ब्रह्म भावना के उत्कर्ष से आत्मनिरति सिद्ध होती है। इसी को घटावस्था की निद्रि कहते हैं—

'धरही रहिवा मन न जाई दूर । अहनिनि पीवं जोगी बास्नीसूर ॥
स्वाद विस्वाद बाई मास छोन । तब जानिबा जोगी घट काल छोन ॥'

आत्म चिन्तन गोरख-साधना का मूल मंत्र है। आत्मा के सिवा गोरखनाथ को कोई भी मूल वस्तु आकष्य प्रतीत नहीं होती। 'आत्मा ही मछली है, वही

जाल है, वही धीवर है, और वही कान भी । वही स्वयं मारता और खाता है । माया रूप में वह अनेक वधन डालता है और जीवन बनकर उसमें पड़ भी जाता है । उसके बाहर स्नान करने योग्य न ती कोई तीर्थ है और न पूजन करने योग्य कोई देवता है । अलक्ष्य और अभेद होते हुए भी जो कुछ है, वह वही है ।

इस प्रकार गोरखनाथी के विषय आत्म-साधना में संवर्धित है । उन्होंने अपने पूर्वजों से लाक्षणिक शैली लेकर भी उसका उपयोग अध्यात्म क्षेत्र में ही किया है । रहस्यात्मक शैली का बीज-वपन वज्रयानियों के हाथों से होकर भी वह अपने वास्तविक ग्रंथ में नाथ पथ में ही प्राकुरित हुआ । उलटवासियों का लिखित रूप यही में आरम्भ होता है । हिन्दी पहेली के जन्म का भी यही समय है । हिन्दी के विचित्र रूपक भी वस्तुतः नाथों से ही प्रचलित हुए । उलटवासियों में जहाँ एक शैली दृष्टिगोचर होनी है वहाँ प्रवर्तका की एक प्रवृत्ति का भी परिचय मिलता है । तान्त्रिक और योगियों ने उलटी बातें कह कर अपनी प्रतिष्ठा की रक्षा की और साथ ही अपनी शैली का प्रचार भी किया । 'हठयोग प्रदीपिका' के निम्नलिखित श्लोक में इसका परिचय मिल सकता है —

‘गोमास भक्षणप्रेक्षित्य पिवेदमरवारणीम् ।

कुलीन तमहं माये इतरे कुलघातका ॥’ ह० प्र०, ३-४७

किन्तु तत्काल ही वे स्पष्टीकरण करते हुए कहते हैं—“लोग कहते हैं कि गोमास महापाप है और वाहणी-सेवन अयुक्त है । उनका यह भ्रम है । वास्तव में गोमास-भक्षण पापनाशक है और वाहणी अमरता प्रदान करने वाली है । ‘गो’ शब्द जिह्वा-वाचक है और तालु में उसका प्रवेश ही गोमास भक्षण है । जिह्वा प्रवेश से उत्पन्न हुई वहि के कारण उपरिस्थित चन्द्र से जो सार संचित होता है वही अमर वाहणी है । ऐसी कूटोक्तिों का प्रचलन सिद्धों की वाणी में पर्याप्त मिनता है और पीछे के भक्तकाव्य में इस पद्धति का उपयोग किया गया है, किन्तु यौगिक एवं आध्यात्मिक क्षेत्र में, जिसमें आचरण पर आच नहीं आने पाती ।

गोरखनाथ ने सिद्धांत का हाथ में हुई विकृत साधना को पुनः परिष्कृत करके उसमें नवीन प्राण फूँके । तुलनात्मक दृष्टि में देखने पर गोरखनाथ की

साधना-पद्धति भारतीय मनोवृत्ति के अधिक अनुकूल मिलती है। धर्म विकारी तत्त्वों पर गोरख मायना में कठोराघात किया गया है तथा समय एवं सदाचार से जीवन का निकटतम संबंध स्थापित करने का अमोघ प्रयत्न किया गया है। कहने की आवश्यकता नहीं कि सहजमार्ग की व्यवस्था का श्रेय वास्तव में गोरखनाथ को ही है।

गोरखनाथ ने अपने पथ के प्रचार के लिए जन-समुदाय की भाषा को ही ग्रहण किया। इससे एक ही साथ दो काम हुए सबसाधारण में भाषा पथ का प्रचार हुआ और जन भाषा को विकसित होने का अवसर मिला। गोरखनाथ सस्कृत भाषा के भी पंडित थे अतएव इनकी रचनाएँ हिन्दी के साथ साथ सस्कृत में भी हैं। यह भी कहा जाता है कि उन्होंने भराठी भाषा भी अपने सिद्धान्तों का प्रणयन किया। अमरनाथ सवाद और 'गोरख-गीता' भी भाषा में हैं। मिश्रबन्धु ने ब्रज भाषा में भी उनके एक ग्रंथ का उल्लेख किया है जिसमें पूछिबा कहिबा आदि रासस्थानी शब्दों का भी प्रयोग है।

गोरखनाथ की रचनाओं की प्रामाणिकता के संबंध में कुछ भी कहना सही नहीं है। डा० बडधवाल ने उनका सबदी का सबसे अधिक प्रामाणिक माना है किन्तु डा० माहर्षिह की दृष्टि में गारखबोध ही उनकी सबसे अधिक प्रामाणिक रचना है। वही गोरखनाथ इन रचनाओं की प्राचीनता पर सन्देह किया जाय किन्तु हम मंटेन नहीं कि परवर्ती सन्तकाव्य नाथ-पथ की साम्प्रदायिक एवं साहित्यिक मायनाओं से बहुत प्रभावित हुआ है। सन काव्य में ब्रह्मचर्य वाणी-मयम मन शुद्धि नाननिष्ठा ब्राह्मचार्यो का प्रत्याहार आदि का जो चित्रण मिलता है उसका मूल स्रोत भी नाथ वाणिया ही हैं। यद्यपि कबीर आदि कुछ मध्यावियों ने बहुत सी मौलिक उद्भावनाएँ भी प्रस्तुत की किन्तु उनकी वाणी के अधिकांश विषय नाथों की भूमिका से ही चुन गये थे। यह माना जा सकता है कि गारखवाणों रूखी तथा सिद्धों के विरोध में महम्ब जीवन के प्रति अनादर पकट करने वाली थी किन्तु योग की दुस्तर साधनाओं को भी उन्होंने जीवनोपयोगी रूप में प्रस्तुत करके धार्मिक भावनाओं को प्रेरित किया। साथ ही गोरखनाथ ने अपनी कृतियाँ के द्वारा परवर्ती साहित्य को सवाद गली प्रदान की जिसका प्रणयन साम्प्रदायिक मिश्रता के प्रतिपादन तथा विश्वास एवं मत के प्रचार के निमित्त किया।

यह कहने की आवश्यकता नहीं कि अपनी साधना पद्धति में गोरखनाथ ने बहुत सी बातें सिद्धों की भी समाविष्ट कर लीं, किन्तु अनेक बातें उन्होंने नितान्त मौलिक रूप में भी प्रस्तुत कीं। गृहस्थ जीवन के प्रति उनकी अरुचि में उनकी मौलिकता को नहीं भुलाया जा सकता। योग को गोरखनाथ ने योग के रूप में ही स्वीकार नहीं किया, वरन् उसे एक सत्त्वसिद्धि के साधन के रूप में भी लिया। ब्रह्मयानियों ने जिस योग को प्रमुखतया कायिक बना रखा था और जिसमें विकृताचरण भी समाविष्ट हो गया था उसी को गोरखनाथ ने न केवल मानसिक आधार प्रधान किया, वरन् आध्यात्मिक सीमा पर भी पहुंचा दिया। उनकी कुछ वाणियों से ऐसा भी प्रतीत होता है कि उन्होंने आत्मवाद में उपासना के छीटे भी दिये हैं। जैसे—

“तुझ पर वारी हो अणघड़ीया देवा।

सब सत्तार घड़्या है तेरा, तू किन्हं नहिं घड़ीया।

गोरख कहै गुरु के सबबा तू ही घड़नहार।”

अपने ‘निरञ्जन नाथ’ की आत्मी पाकर भी अपनी योग साधना में भाव पुट का संकेत किया है। जिसको वे नाथ कहते हैं, जो निरञ्जन है वही हरि नाम धारी है। इन नामों के अभेद के द्वारा हम कबीर तक पहुंच सकते हैं और उनकी वाणियों में हम गोरखनाथ का लक्ष्य खोज सकते हैं। किन्तु जबकि गोरख का नाथ, निरञ्जन या हरि योगसाध्य है, कबीर का हरि, राम या निरञ्जन प्रेमसाध्य है। कबीर योग को प्रेम का सहयोगीमात्र बना लेते हैं। यही दोनों की साधना का मौलिक अन्तर है।

गोरखनाथ बाह्याचार के विरोधी थे। इसका अभिप्राय यह न समझ लेना चाहिये कि वे सदाचार के भी विरोधी थे। सदाचार का सम्बन्ध उन्होंने मन और वाणी में भी मान रखा था। इसीलिए वे ऐसे आचरण को जो मन के विरोध में होता या मित्याचार मानते थे। ऐसे ही आचरण के प्रति उनका कहना है—“लोग आचार आचार कहा करते हैं। भला यह आचार पर्याचार होकर कौन निमता है? भोजन में जो घी देते हो वह भी तो चर्मपात्र अर्थात् पशुधन से ही आता है? चलते समय पैरों में जो जूते पहने

१. गोरखवाणी, पृष्ठ १५४-१५८

१. गोरखवाणी, पृष्ठ १५७-१६१

वाते हैं वे भी धमड़े के ही होते हैं। श्रमण में स्त्री सम्म होना है उसकी तो तात ही जाने दीजिय $\times \times \times$ । मूर्खादि बहण के अवसरों पर मिट्टी के पात्र और जलादि को अगुचि समझ कर त्याग दिया जाता है किन्तु धान्य घृतादि तो क्यों नहीं फेंक दिया जाता ? बात तो यह है कि जलाशय में जल तो लूत प्राप्त हो सकता है और कुम्हार के घर मिट्टी के पात्र भी थोड़े ही पैसा में प्राप्त हो जाते हैं तो फिर क्यों न उन्हें अपवित्र समझ कर आचारवान् होने का दावा किया जाय ? इधर पुत और धान्य आदि को मोल लन में अधिक पैसों लगते हैं, इसलिए उन्हें अपवित्र नहीं माना जाता। कहा तब इस आचार की बाने लिखी जाये। वास्तविकता तो यह है कि आचार वस्तु ही लिपित है और बुद्धिमान लोग इस पर तनिक भी विश्वास नहीं करते।^१ 'इन्होंने केवल आचार का ही खडब नही किया अपितु द्वैतवाद, अद्वैतवाद और स्मार्त आदि आदि मतों में दोष दिखना कर दिव शक्ति में अभेद स्थापित किया और काम-त्याग पर जोर देते हुए उन्होंने धन्य में ईश्वर की रावना की। इसी धन्य में कबीर आदि सन्तों ने निगुण ब्रह्म को देखा।

इसमें सन्देह नहीं कि मन्त मत का नाथ पथ से बड़ी प्रेरणा मिली। राग्य को मन के क्रियात्मक नियमण से अवधित करके नाथपथ ने जो साधना-वृत्ति अपनायी, सन्तमत ने उसीको अविकासित भाव्यता दी। नाथा ने भूत-गुद्धि और भूत मिद्धि पर विशेष जोर दिया, किन्तु कबीर आदि सन्ता ने मन ही शुद्धि और सिद्धि पर विशेष बल दिया। नाथ पथियों ने मन का सबधन्द्रियों के द्वारा शरीर से स्थापित किया है और शरीर की शुद्धि में मन की गुद्धि का सबध स्थापित किया है। यद्यपि नाथा की यौगिक क्रियाएँ एक प्रकार की यांत्रिक हैं, किन्तु कुछ स्तुतियों में उनकी बाणी की रागात्मकता भी स्पष्ट है। कबीर ने मन के सबध का दोनों ओर देखा है—शरीर की ओर और परमात्मा की ओर। एक ओर वे नाद द्वारा मन के शून्यीकरण तक पहुँचते हैं तो दुःख और सुख-से ऊपर को मोक्षोत्तर अवस्था है दूसरी ओर वे परमात्मा प्रेम द्वारा मन को बाध कर परमात्मा में विलीन कर देते हैं। कबीर को साधना में रागात्मक वृत्ति की ही प्रधानता है। नाथ-साधना प्रत्यक्ष प्रमाणों

^१ देखिय, गोरक्ष सिद्धान्त संग्रह पृष्ठ ६०-६१।

^२ देखिय क्षितिमाह्नम सेन।

पर आश्रित है, किन्तु सन्तो ने चित्तवृत्तियों के निरोध तक ही नाथों का साथ दिया है। रागात्मिका वृत्ति के द्वारा तत्त्वानुभूति की ओर प्रगति उनकी साधना-पद्धति की मौलिकता है। विबोर ने नाथ-साधना की शुष्क सरिता में प्रेम का प्रवाह देकर मन को न केवल विलय के लिए बाध्य किया, अपितु रजन का खवसूर भी दिया। इस प्रकार कबीर ने सार-संग्रह के बल से जो मार्ग प्रस्तुत किया उसमें शक्राचार्य, गोरखनाथ, रामानंद के साथ-साथ सूक्तियों का भी सहयोग है।

भाषा और शैली की दृष्टि से तो कबीर ने गोरखनाथ का अनुकरण अधिकार में लिया है। वही जन भाषारण की बोली, वही उलटबासियाँ और विचित्र रूपक। उपमानों के क्षेत्र में कबीर की मौलिकता सिद्ध है। वे लोक-जीवन से उतरे हैं। कबीर की अनुभूतियों ने उनकी वाणी को उपमान प्रदान किये हैं। जीवन के दैनिक व्यापारों से चुने उपमानों ने उनकी आध्यात्मिक अनुभूतियों को बड़ी सफ़्त अभिव्यक्ति प्रदान का है। हमसे दो बातें स्पष्ट हैं— एक तो यह कि लोक जीवन में कबीर का निकट सवध रहा है, दूसरी यह कि उनकी आध्यात्म-विवेचना वात्पनिक नहीं, आनुभूतिक है। जपत् और ब्रह्म, स्थूल और सूक्ष्म, अमृत्य और सत्य के बीच उन्होंने जो अनुभूतियाँ सकलित की हैं वस्तुतः वही कबीर बाणी है। कबीर-बाणों में जो कहीं-कहीं तीव्रता और तीक्ष्णता है वह गोरख वाणी में नहीं दीखती।

निष्कर्ष के रूप में यह कहा जा सकता है कि सिद्धों ने एक बड़ी भारी क्रांति को जन्म दिया, किन्तु आचरण के अंश की दृष्टि में उन्होंने जो बदल उठाया उसको भुलाया नहीं जा सकता। उनके सम्प्रदाय में मद्य, मत्त, हठयोग और स्त्री को प्रमुखता दी गयी थी और एक नवीन साधना की छाड़ में आचरण को ताक में रख दिया गया था। जिस योग का आधार कभी ब्रह्मचर्य था वही मद्य और महामुद्रा से सवधित होकर क्या हो गया? कहने की बात नहीं। सिद्धों के मत्त और हठयोग चमत्कार की वस्तु बन गयी जिन्होंने शताब्दियों तक भोली जनता को भ्रम में रखा। जो बौद्ध धर्म मदाचार को लेकर आगे बढ़ा था, वह वज्रयान के हाथों में इतना पतित हो जायेगा, कौन जानता था।

फिर भी यह कहना असंगत नहीं है कि सिद्धों ने धर्म, आचार और दर्शन के क्षेत्र में क्रांति को जन्म तो दिया ही। वे सभी अच्छी-बुरी दृष्टियों को

उखाड़ फकना चाहते थे यद्यपि जहाँ तक मिथ्याविश्वास का संबंध था उसमें वे कई सुनी वृद्धि करने वाले थे। इसी रुढ़िया के साथ भाषा का प्रश्न भी जुड़ा हुआ था। सिद्धा न बोल भाषा में कविता गुरु की क्योंकि वे नहीं चाहते थे कि भारत के अग्र धर्मवालों की भाँति वे भी किसी मुर्दा भाषा द्वारा अपने सिद्धांतों का प्रचार कर क्योंकि इससे धर्म का ज्ञान थोड़ा से लोगों तक ही सीमित रहता था। सिद्धा ने वज्रयान की जनता पर विजय पान के लिए भाषा का कविता का सहारा लिया। आदि सिद्ध सरहपा से ही हम देखते हैं कि सिद्ध बनने के लिए भाषा का कवि होना मानो एक आवश्यक बात थी। सिद्धा न भाषा में कविता करके यद्यपि अपने विचारों को जनता के समझन लायक बना दिया तथापि डर था कि विरोधी उनके आचार विरोधी कम कलाप का खुल आम विरोध कर कहीं जनता में घृणा का भाव न पैदा कर दे। इसीलिए वे एक तो, विनैप योग्यता प्राप्त व्यक्तियों को ही उसे सुनान का अवसर देते थे दूसरे भाषा भी ऐसी रखते थे जिसका अर्थ बामाचार और योगाचार दोनों में लग जाय। इस भाषा को पुराने लोगों ने सध्या भाषा कहा है और आजकल उसे निगुण रहस्यवाद या छायावाद कह सकते हैं। गुप्त रहे जान के ही कारण हम प्राकृत पगल जैसे प्रयोगों में इन काव्यों का कोई उद्धार नहीं मिलता।^१

सिद्धा का समय राहुल सांकृत्यायन के मत से १२वीं शताब्दी का अन्त ठहरता है। यदि इस समय को चौदहवीं शताब्दी के अन्त से अर्थात् कबीर के समय से जोड़ा जा सके तो सिद्धा और सन्तों की कविता के प्रवाह के एक होने में आपत्ति नहीं हो सकती। यह जोड़ने वाली श्रृंखला नाथपंथ की कविताएँ हैं।

यह कहने की आवश्यकता नहीं कि कबीर को नाथपंथ से बड़ी प्रेरणा मिली क्योंकि विदेशिया और विघमिया के प्रहार तथा अपनी भीतरी निबलताओं के कारण बीढ़ धर्म तो भारत से विलीन हो चला था और नाथपंथ उससे

^१ राहुल सांकृत्यायन—पुरातत्त्व निबन्धनावली, पृष्ठ १६०

^२ राहुल सांकृत्यायन—पुरातत्त्व निबन्धनावली, पृष्ठ १६०

^३ राहुल सांकृत्यायन—पुरातत्त्व निबन्धनावली, पृष्ठ १६१

शिक्षा ग्रहण कर अपनी रक्षा के लिए अनीश्वरवादी से धीरे-धीरे ईश्वरवादी हो गया। कबीर के समय वही एक ऐसा पथ था जिसकी बाणियों का व्यापक प्रचार था और जिसके मत्संगों की सर्वसाधारण पर छाप थी। भारत में दूर-दूर के प्रान्तों में अवतक फैली हुई नाथपथ की गह्रिया उसके विशाल विस्तार की सूचना देती है।

सिद्धो और नाथो के निमित्त कितो सन्देह के लिए श्वकाश नही है क्योंकि गोरख-मिद्धान्त-सग्रह में दो हुई सिद्धो की नामावली में मत्स्येन्द्रनाथ और उनके शिष्य गोरखनाथ के नाम भी सम्मिलित हैं जो नाथ पथ के प्रवर्तक भी माने जाते हैं। यह ठीक है कि सिद्ध अनीश्वरवादी थे और बौद्धधर्म से मिली हुई धाती में उनके पास प्रमुखत 'अनीश्वरवादिता' रह गयी थी, किन्तु नाथपथ में ईश्वरवाद की ओर लौटने पर भी अभी निर्वाण, शून्यवाद के साथ-साथ वज्रयान की कुछ लहरे भी सहारा रही थी।

कबीर का सिद्धो से सीधा सम्बन्ध बनने का तो प्रश्न ही नहीं है। निर्वाण, शून्य और सहज को उनकी बाणी में देख कर उनका सिद्धो से संबंध नहीं जोड़ा जा सकता। ये शब्द नाथपथ में आते-आते बहुत कुछ अर्थ बदल चुके थे और बहुत कुछ अर्थ-परिवर्तन उन्होंने कबीर के हाथों में देखा। कबीर-कालीन वातावरण में नाथपथ की लहरे देख कर कबीरवाणी के साथ उनका सम्बन्ध खोजना न तो अनुचित है और न कठिन ही, किन्तु मैद्धान्तिक क्षेत्र में कबीर की मौलिक देन को नहीं भुलाया जा सकता। कबीर सिद्धों के वातावरण में नहीं रह रहे थे फिर भी वे उनको भूले नहीं थे। उनकी विकृतियों को कबीर-जैसा साधक कभी सहन नहीं कर सकता था। सिद्ध-भाषना के सम्बन्ध में उनकी धारणा अच्छी नहीं थी। उनकी यह साखी इस बात को व्यक्त करती है—

‘धरती प्रक असमान बि, दोई तूँ बड़ा अवध।

घट दर्शन मसे पटया अर चौरासी सिद्ध’ ॥”^१

यह विरोध देखकर भी कबीर को सिद्धो से सम्बन्धित करने में कोई आपत्ति नहीं दिखायी पड़ती। जिस प्रकार सिद्धो और नाथो के सिद्धान्तों

१. कबीरदास—कबीर-ग्रन्थावली, पृष्ठ ५४

को देखकर उनकी परम्परा को निन्ही दो स्रोतों से नहीं देख सकते उसी प्रकार कबीर को उस परम्परा से विलग नहीं कर सकते । यह ठीक है कि सिद्ध अनीश्वरवादी और नाथ ईश्वरवादी हो गये, किन्तु इससे उनकी परम्परा खंडित नहीं होती बल्कि उसी प्रकार जिस प्रकार कबीर का रागात्मक ईश्वरवाद नाथा के शुद्ध ईश्वरवाद की परम्परा से विच्छिन्न नहीं किया जा सकता । सिद्धा के प्रयत्ना में वर्णवाद और वर्णवाद की विरोध कोई नया कदम नहीं था, धार्मिक अनुगमन था । पूस अग्नि को ग्रहण करता है, यह एक तथ्य है । यदि वह ग्रहण नहीं करता तो इतना आश्चर्य है कि वह अग्नि को नहीं पकड़ता, अन्यथा बड़े आश्चर्य की बात है । यदि विषयो के प्रस्तुत होते हुए भी इन्द्रिया उनको ग्रहण नहीं करती तो स्पष्ट है कि मन पर इतना नियंत्रण है कि इन्द्रिया अपने अपने विषय से निरपेक्ष हो गयी हैं । ब्रह्मयान में महामुद्रा और जड के सेवन के सम्बन्ध में दूसरी सिद्धान्त का व्यापक हो सकता है । यह सिद्धान्त सिद्धान्तरूप में तो बहुत ऊँचा था, किन्तु इसके व्यावहारिक रूप में जो भय था वही सिद्धों के दुराचार में व्यक्त हुआ । नाथों ने उनके योग को तो स्वीकार किया किन्तु उसे सदाचार पर आधारित करके साधना में परिवर्तन किया । सिद्धा की साधना का लक्ष्य वह आनन्द था जो क्रियात्मक ढंग से मन के शून्यीकरण में उपलब्ध है । नाथा ने उस आनन्द को तो स्वीकार किया, किन्तु ईश्वर साक्षात्कार के परिणाम रूप में उन्होंने ईश्वर का साक्षात्कार मन की वृत्तियों के निरुद्ध होने पर ही सम्भव माना और उस निरोध के निमित्त उन्होंने हठयोग का आश्रय लिया । कबीर ने इस ईश्वरवाद में भक्ति का पुट दकर रागात्मकता भर दी जो स्पष्टतः रामानन्द का प्रभाव था, किन्तु विरह-तीव्रता में सूफी-प्रेम भावना भी उसी ही स्पष्ट है जिसको सत्ता ने ही नहीं, हृष्ट भवता ने भी अपनाया ।

इस प्रकार कबीर ने सिद्धा के ही योग, विचित्र ढंग और शैली को अपना कर नाथ-पथ पर अधिकार प्राप्त किया । चाहे नाथ-पथ ध्रुव भी जीवित हो, किन्तु कनफटे जोमियों की बाणिया में कबीर का स्वर भी सहृदयता दीख पड़ता है । ऐसी बात नहीं है कि कबीर ने नाथपथ को ही अपनाया, अपितु प्रेम की धरा पर दाम और ज्ञान के उपकरणों से वैष्णव भक्ति का एक नूतन किन्तु भव्य भवन निमित्त किया जिसमें अनेक अच्छाद्यों का ही समग्र नहीं था, अपितु ज्ञान और उपासना का गंधुर मिश्रण भी था ।

आलोचना-पद्धति

कबीर अपने समय के आलोचक थे। उन्होंने समाज को बड़े ध्यानपूर्वक देखा, उसकी भलाई-बुराई दोनों का पर्यवेक्षण किया। समाज में जो 'गुरु' था उसका उन्होंने आदर किया और उसके प्रति सन्तोष व्यक्त किया, और जो 'कुरुप' था उसकी निन्दा की। गुरु और कुरुप दोनों सामाजिक पक्षों पर ध्यान रखते हुए भी उन्होंने कुरुप को बड़ी नृसमता से देखा। समाज की छोटी से छोटी बुराई भी उनकी दृष्टि में दूर न हो सकी। उसके निकाल फेंकने के लिए उन्होंने आलोचना एवं भर्त्सना का मार्ग अपनाया।

कबीर का लक्ष्य आलोचना करना नहीं था। वे आलोचना के लिए आलोचना नहीं करते थे, घुगइया को नष्ट करने के लिए ही आलोचना करते थे। इसलिए इसकी आलोचना को निन्दा के क्षेत्र में नहीं रख सकते। निन्दक का मध्य मिथ्यावाद करना है और आलोचक का लक्ष्य विद्यमान दोषों को सामने रखना—सामने भी इसलिये कि वे दूर हो जाय। इसमें कबीर का लक्ष्य स्पष्ट हो जाता है।

कुछ लोग कबीर को ईश्वर-भक्त कह कर उन्हें ग्रन्थ क्षेत्रों में खींच लेने का प्रयास करते हैं। यह ठीक है कि ईश्वर-भक्त सर्वत्र ईश्वर की सत्ता का अनुभव करना हुआ मनुष्यो समान समझता है। यह सबके प्रति प्रेम और दया भाव रखता है। जीवमान के प्रति प्रेम को ईश्वर-भक्त ईश्वर-प्रेम से भिन्न नहीं समझता, किन्तु कबीर की स्थिति दूसरी है। वे एक क्रान्तिकारी व्यक्तित्व लेकर उत्पन्न हुए थे। सामाजिक रुढ़ियों और विषमताओं ने उनको विकल कर दिया था। वे उनको मिटा कर समाज में समता की प्रतिष्ठा कर देना चाहते थे। कबीर का 'भक्त' उसी ममता की भावना से प्रस्फुटित हुआ वह उनके व्यक्तित्व के विकास की ही एक स्थिति है। साधना के पथिक होने

के नाते उनका सबस पहले समाज से हुआ है, फिर ईश्वर से। सामाजिक गवेष्टना ने उन्हे ईश्वरोन्मुख किया है क्योंकि समाज को एक सूत्र में बांधने के लिए, उसमें भ्रान्त्य की भावना भरने के लिए पितृत्व की प्रतिष्ठा भी आवश्यक है।

कबीर की आलोचना साम्य की भावना से प्रादुर्भूत हुई है, किंतु कबीर का साम्यवाद निरोश्वरवादी नहीं है। उसमें यात्रिक जटता नहीं है। उसका धरातल प्रेम और विश्वास है। उसका मूल सत्य और अहिंसा है। उसकी साधना सरल और सुबोध है। अहंकार, दम्भ पाखंड, स्वार्थपरता, छल, निंदा, भेद आदि उसके विरोधी भाव हैं। उनमें कबीर का साम्यवाद नहीं पनप सकता। वह किसी महेश या नरेन्द्र की नीति से सबधित नहीं है। उसका क्षेत्र मानवता है। उसका सहज कोमल स्पर्श ग्रन्थक व्यक्ति को मुग्ध कर लेता है। जो सब जीवों में परमात्मा की सत्ता का अनुभव नहीं करते, उनको कबीर भ्रान्त मानते हैं और वे क्षीघ्र ही कह डालते हैं—

‘यह सब झूठो बदिनी, बरिपा पछ निवाज।

साचं आरं झूठ पडि, काजो कर अकाज’ ॥’

कबीर के साम्यवाद ने मकीर्णता का, सम्प्रदायवाद का बहिष्कार कर दिया है किन्तु धर्म का व्यापक रूप (मानवता के आधात्भूत रूप) के प्रति उसका आग्रह है। वे राम स्नेही की सच्चा मानव मानते हैं क्योंकि वही सत्य का वास्तविक रूप समझता है, वही अहिंसा का सम्मान करता है और वही एकता का पुजारी है। इसलिए कबीर शक्ति और ब्राह्मण से दूर रह कर ईश्वर भक्त के प्रति आकर्षण व्यक्त करते हैं—

‘साधन बामण भनि मिले, बैसनों मिले चडाल।

अकमाल ई भेटिये, मानों मिले गोपाल’ ॥’

कबीर का साम्यवाद वह साम्यवाद है जिसमें धर्म है, किन्तु व्यापक और उदार, ईश्वर है, किन्तु सर्वव्यापी, वह मन्दिर, मस्जिद और गिरजा की सीमाओं में सीमित नहीं है। उसकी साधना में सरलता और कोमलता और लक्ष्य में एकता है जिसकी सत्ता समाज को प्रेम निधि और व्यक्ति को विभोर कर

१. कबीरदास—कबीर-ग्रन्थावली, पृष्ठ ४२

१. कबीरदास—कबीर-ग्रन्थावली, पृष्ठ ५१

सकता है। वह एक आदर्श है जिसकी ओर कबीर के प्रयत्न यथार्थ को प्रेरणा दे रहे हैं।

इसी साम्य की प्रतिष्ठा के लिए कबीर ने सामाजिक विकृतियों की निन्दा की है। वे विकृतियों का विनाश चाहते हैं, व्यक्तिमात्र की उनसे मुक्ति चाहते हैं। लौकिक विकृतियों से निकल कर वे मानव को उस स्थिति में देखना चाहते हैं जिसे लोक-भाषा में साम्य कहते हैं और जिसे दार्शनिक परिभाषा में आत्म साक्षात्कार भी कहते हैं। विकृतियों के निवारण के निमित्त वे भक्तनाटक का प्रयोग कर डालते हैं जिससे उनकी वाणी कटु और करुण प्रतीत होने लगती है।

अपने समय और समाज की कुलाम्बा और आवश्यकताओं से कबीर इतने सुपरिचित थे कि उनका ध्यान उनमें हटता ही न था। उन्होंने गोपीचन्द, गोरबनाथ, नामदेव और जयदेव का स्मरण लोगो को इसलिए दिनाया कि वे उनके मार्ग का अनुसरण करे अथवा कल्पना के भीत आवरण से भूत के स्वर्ण लोक की ओर देखने की उन्हें कभी चिन्ता नहीं हुई। यदि उनका ध्यान कभी उस ओर गया भी तो भीत, प्रेम और ईश्वरीय न्याय की प्रमाणित करने वाली प्रथित घटनाओं अथवा अनुश्रुतियों से प्रेरणा लेकर उन्होंने अपने समय की कुलाम्बा और हठियों पर और भी अधिक निर्मम आघात किये। एक महान् आत्मा को धारण करने के कारण वे विचक्षण भविष्य इष्टा थे। आदर्श की मधुमयी भूमिका पर वे एक ऐसे समाज की कल्पना करने थे जो सुख दुःख के द्वन्द्वों से परे है, जहाँ व्यक्ति वर्ण और जाति के बन्धनों से मुक्त है और जहाँ अखण्ड प्रेम की ही अनुभूति दीप है —

“कबीर हम बासी उस देश के, जहाँ जाति वरुण कुल नाहि।
शब्द मिलावा होइ रहा, वेह मिलावा नाहि॥”

सामान्य दृष्टि में उक्त उद्धरण में आध्यात्मिक अनुभूति की विशुद्धता ही दृष्टिगोचर होती है, परन्तु सूक्ष्म मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण हमें गहराई में जाने को प्रेरित करता है। वस्तुतः वर्तमान जीवन के अभावों ने प्रक्षिप्त होकर कबीर के अन्तर में इस निराले भाव-लोक की सृष्टि की जिसमें शब्द-ब्रह्म का आनन्दमय मिलन है और जहाँ जब अचेतन की कलाई खोल दी गयी है।

इस लोक में वे सबको प्रतिष्ठित करना चाहते हैं क्योंकि उसी स्तर पर स्थिति एकता है। सत्य का न्यायमय पथ ही इसका सरल एवं सीधा मार्ग है। उन्हें अपने समय में जो बुराईयां दृष्टिगत हो रही हैं उनमें विषमता का विलास है, असत्य और अन्याय की बीड़ा है। फिर भी दभी और पाखण्डी लोग उसे वेप द्वारा छिपाने का प्रयत्न करते हैं। कबीर उनको चेतावनी देते हैं कि उनका यह मिथ्याचार उनकी मुक्ति नहीं होने देगा—

‘का नामे का बाधे घाम, जौ नहीं चीन्हति भातम-राम ।
नामो फिरें जोग जे होई, बन का भुग मुक्ति गया कोई ॥
मूढ मूढाय जौ सिधि होई, स्वर्ग ही भेड न पहुँती कोई ॥
प्यद राखि जे लखै हे भाई, तौ दूसरे कौण पाम गति पाई ।
पढ़े गुनें उपजै अहकारा, अघघर डूबे वार न बारा ।
रहे कबीर सुनहु रे भाई, राम नाम जिन किन सिधि पाई ॥’

कबीर जानते थे कि मंदिर और मस्जिद समाज की एकता को खण्डित करने वाले थे, अतएव उनके सम्बन्ध में जो भ्रम था उसके विरुद्ध उन्होंने एक बहुत उची आवाज उठायी। यदि परमात्मा मूर्ति में रहता है, मंदिर में उसका निवास है और अतलाह मस्जिद में रहता है तो दूसरे स्थानों में किसका वास है उनका स्वामी कौन है—

‘अतलाह एकु मसीति बसतु है, अवर मुसकु बिसु बेरा ।
हिन्दू मूरति नाम निवासी, बुहमति तत्तु न हेरा ॥’

उन्होंने समाज में भरे हुए वषट की देखा और साथ ही उन रुढ़ियों को देखा जो आपस में भेद भाव पैदा करती हैं। हृदय वषट से पूर्ण हैं फिर भी लोग दिखावे के लिए पुरी में जा जा कर स्नान करते हैं या मस्जिद में जा जा कर निन्दा करते हैं। यह सब आचार व्यर्थ है। उन्होंने हृदय की गूढ़ता पर विशेष बल दिया और तीर्थ, नमाज आदि के मिथ्याचारों पर करारी चोट देते हुए वे कहते हैं—

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १२२

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २६७-२६६

‘कहा उडीले मज्जन किया, क्या मसीत सिर नायें ।

दिल महि कपट निवाज गुजारै क्या हज कावै जायें ।’

बहुदेववाद में विश्वास भी सम्प्रदायवाद का प्रेरक था और सम्प्रदाय समाज में एकता के स्थान पर अनेकता ही फैलाते थे, इसलिए कबीर ने एक परमात्मा की शरण में जाने का ही निर्देश दिया—

१ “कहत कबीर सुनहु नर नरवै परहु एक की सरना’ ।”

कबीर ने वास्तव में ऋद्धियो और आचरणा की आलोचना की है और आलोचना करने समय इन्होंने कुछ को ही अपना लक्ष्य बनाया है। यो तो सामान्य आलोचना के क्षेत्र में प्रत्येक व्यक्ति आ जाता है, किन्तु मूर्ति-पूजा, तीर्थयात्रा, रोजा, नमाज आदि के संकेता से वे धर्म या सम्प्रदाय विशेष पर अपने वाग्धारण छोड़ते हैं। धर्मों के क्षेत्र में भी वे उनके ठेकेदारों तक जा पहुँचते हैं। पंडित, मुल्ला अवधू आदि धर्म प्रातिनिधि हैं। कबीर इन्हीं को संबोधन करके इनके रूढ़ाचारा की आलोचना करते हैं। इनके संबोधन व्यंग्य प्रधान भी है जिनमें वे मधुर चुटकियाँ भर कर घायल कर देते हैं। प्रायः कबीर की आलोचना बड़ी तीव्र होती है। वे धर्म पर चोट करते हैं। वे चोट केवल चोट करने के लिए नहीं करते, अपितु धर्म एवं मिथ्याचार को दूर करने के लिए करते हैं। वे धर्म और कर्म के उभे खोखलेपन पर आघात करते हैं जिसमें कोई तथ्य नहीं है। मुल्ला को संबोधित करके कबीर ने ऐसे ही आघातों का परिचय दिया है—

“मुल्ला कहा पुकारै वूरि, राम रहीम रह्या भरिपूरि ।

पहु तो अलहु गूना नाहीं, देखै खलक दुनी बिल माहो’ ॥”

संबोधन के साथ कबीर अपना निर्णय भी सुना देते हैं। जहाँ वे प्रश्न करते हैं वहाँ उनका लक्ष्य संकेतित रहता है, किन्तु ऐसे भी अनेक स्थान हैं जहाँ प्रश्नों के अन्त में उनका निर्णय गुँथा रहता है। उक्त पद में प्रश्न भी है और उत्तर भी। अंतिम पंक्ति में उन्होंने जो निर्णय दिया है वह कटु और तीव्र है—

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २६७-२

१. कबीर-ग्रन्थावली, पृष्ठ २६७-६

१. कबीर-ग्रन्थावली पद ६०, पृष्ठ १०७

‘कहे कबीर यह मुलना भूठा, राम रहोम सबनि में दीठा’ ।^१

कबीर किसी अपराधी को क्षमा कर सकते हैं, किन्तु मिथ्याचार को क्षमा नहीं कर सकते । वे उसके पीछे पड़ते हैं, उसे नष्ट करने का भरसक प्रयत्न करते हैं और इसी प्रयत्न में मुलना, पाड़े और काजी को खरी-खरी बातें सुननी पड़ती हैं । पाड़े वेद पढ़ता है किन्तु उस पर उसका कोई प्रभाव नहीं होख पड़ता । यह देख कर कबीर क्षुब्ध हो उठते हैं—

पाँडे कौन कुमति तोहि लागी,

तू राम न जगहि प्रभागी ।

ये पुरान पढत अस पाँडे खर चन्दन जँसे भारा ।

राम नाम तत समभक्त नाही, अति पड़े मुखि छारा ॥

वेद पढया का यह फल पाड़े, सब घटि देखें रामा ।

X X X

जीव वधत मरु धरम कहत ही आधारम कह' है भाई ।

आपन तौ मुनि जन हूँ बँडे का सति कहीं कसाई' ॥^२

कबीर के समय में धार्मिक मामलों में फैसला काजी के हाथ में होता था । वह कुरान शरीफ के आधार पर फैसला देता था । उसके न्याय में हिन्दू मुसलमान का भेद-पक्ष रहना था जिससे बैमनस्य की ज्वाला को और भी अधिक भड़क उठने का अवसर मिलता था । यह देख कर कबीर जब मौन रहने वाले थे ? किसी दंड का भय उन्हें मूक नहीं कर सकता था । ज्ञान्ति की प्रेरणा उनको आतुर कर देती थी । वे वाणी की चिन्ता नहीं करते थे, उसकी सजबज का खयाल उन्हें नहीं होता था, अतएव वाणी स्वयं उनके उद्गारों को सभालती फिरती थी । हिन्दू और तुक के भेद के विरोध में उनके उद्गारों को देखिये—

‘काजी कौन कतेब बधाने ।

पढत पढत केते दिन बीते, गति एकं नहि जाने ।

सक्ति से नेह पकरि करि सुनति, यह नबदू रे भाई ।

जोर खुदाई तुरक मोहि बरता, तो आपे करि किन जाई ।

^१ कबीर-ग्रन्थावली, पद ६०

^२ कबीर-ग्रन्थावली, पद ३६, पृष्ठ १०१

हैं तो तुरक किया करि सुनति, औरति सों का कहिये ।
 अरघ सरोरी नारि न छूटें, आषा हिन्दू रहिये ।
 छाडि कतेब राम कहि काजी, खून करत हो भारी ।
 पकरी टेब कबीर भगति की, काजी रहे भय भारी' ॥”

इस प्रकार अन्याय और पाखण्ड के कारण उत्पन्न हुई जीवन की विपमताओं की कबीर ने बड़ी कटु आलोचना की जिसमें कबीर के अन्तर की तीव्र व्याकुलता फूट पड़ी। अपने समय की जितनी कटु आलोचना और समकालीन बुराइयों पर जितने भीषण प्रहार कबीर ने किये उतने शायद और किसी ने नहीं किये। उनकी आलोचना में तीव्रता, कटुता, भर्त्सना, भय, मोहन और सवेग, सबका यथावसर उपयोग किया गया है।

कबीर का लक्ष्य केवल आलोचना करना नहीं था, बुराइयों को मिटाना था। वे किसी दूषण को समाज में नहीं देखना चाहते थे, विशेषतः उन दूषण को जो समाज की एकता को भ्रष्ट करने में प्रवृत्त था क्योंकि दूषित समाज में वे घुटने लगे थे। उस घुटने को वे सहन नहीं कर सकते थे। कुछ आलोचकों के विचार से कबीर की आलोचना-पद्धति में समाज के निर्माण के लिए कोई उपकरण नहीं है। समाज के लिए उनकी वाणी का केवल निशेधात्मक मूल्य है। यह आरोप ठीक नहीं है। कबीर सहज स्वाभाविक प्रेममय जीवन के प्रचारक थे। उमी में वे कल्याण को देखते थे। यह ठीक है कि वे समाज की बुराइयों को निकाल कर फेंक देना चाहते थे, किंतु यह भी ठीक है कि वे एक आदर्श समाज की प्रतिष्ठा करना चाहते थे। निर्दोष समाज में ही कबीर के आदर्श समाज की कल्पना निहित थी। कबीर के आदर्श में कोई भ्रूलौकिक कल्पना नहीं थी।

वे कोई नया शिलालेख तैयार करने नहीं जा रहे थे, किंतु जो शिलालेख उनके सामने था, वह दूषित और भ्रामक था। उसे शुद्ध कर चमकाना उसके सही रूप का सामने लाना उनका प्रमुख लक्ष्य था। उन्होंने देखा कि कुछ दली-पाखण्डियों के मार्ग का अनुसरण करते हुए लोग भटक रहे थे। जीवन के सही रूप को न समझ कर कितने लोग गुमराह हो रहे थे। कुछ गर्व और अहंकार का भार हो रहे थे और कुछ अत्याचार और निराशा में पिस रहे

ये । कबीर की आलोचना पद्धति में उनका उद्धार का प्रयत्न था । समाज के उद्धार के लिए उन्हें एक दिव्य प्रेरणा मिली थी । उनके लिए परमात्मा का निदेश था—

हरिजी यहै विचारिया साखी कहौ कबीर ।
भी सागर में जीव हूँ जे कोई पकड़ तोर ॥^१

इस साखी से स्पष्ट है कि कबीर की वाणी के मूल में साक मंगल की कामना निहित है । उनकी मंगल-नामना साक प्रेम की समानार्थक है । यो तो कबीर जीवमात्र के प्रति सटानुभूति रखते हैं किन्तु मानव पर उनकी विशेष दृष्टि है । इसीलिए उनकी दृष्टि उसकी दुबलताओं पर है । उनकी भक्ति और वाक्य-सज्जना की आधारशिला मानवता के प्रति उनकी तीव्र भवेदना है । मनुष्य के प्रति वे सहानुभूति रखते हैं, इसीलिए वे उसके दूषणों की आलोचना भी करते हैं । जो प्रश्न कबीर के सामने प्रमुख रूप में आया है वह सामाजिक परिभाजन का प्रश्न है । विषमताओं के निवारण और एक समतल सामाजिक भूमिका की प्रतिष्ठा का प्रश्न है । दूषणों की आलोचना के साथ-साथ कबीर की दृष्टि में उनका निवारण भी है जो सदृशों की प्रतिष्ठा के साथ ही हो सकता है । अतएव जब हम कबीर की आलोचक के रूप में देखते हैं तो उसके निषेध पक्ष के पीछे विधेय भी छिपा रहता है—

बाहि हलात हराम निवार, भिस्त तिनहुँ कौं होई ।
पथ तत्त का मरय न जान, होजगि पड़िहै सोई ॥^१

→

×

×

×

सागर उतरौ पथ सवारौ घुरा न किसी का करणा ।
कहै कबीर सुनहुँ रे सतौ ज्वाय खसम कू भरणा^१ ॥

यहां घुराई से बचान के प्रयत्न के पीछे सागर उतरौ पथ सवारौ का प्रश्न भी निहित है । पथ सवारौ में 'सत्पथ' पर चलने का संकेत स्पष्ट है । यही सत्पथ भवसागर से पार उतरने का साधन है । 'सत्पथ गमन' की प्रेरणा कबीर की दृष्टि में मनुष्य वहन करता ही है और उसका यह दायित्व है स्वामी के प्रति । मनुष्य ने अपने दायित्व को निभाया या नहीं,

इसका उसे परमात्मा को उत्तर देना पड़ता है। इस प्रकार कबीर की आलोचना-मदति निषेधात्मक ही नहीं, विधेयात्मक भी है।

कबीर का मत्पथ मिथ्याचार के लिए कोई अवकाश नहीं छोड़ता। उस पर चलने का अधिकार किसी व्यक्ति विशेष को ही नहीं, बरन् जा भी चाहे उस पर चल सकता है। वह इतना सरल है कि उस पर चलने वाले को कुछ जोर नहीं आता किन्तु वक्रगति मनुष्यों का उस पर नखना कठिन है। वक्रता का परित्याग ही उनकी गति की साधना है। इसीलिए वे वैष्णव तक को अपनी आलोचना के मैदान में क्षमा नहीं करते। छापा-तिलक बना कर लोगों को वचित करने वाले आडम्बरी वैष्णव की कटुतम आलोचना करके ही कबीर कृतकृत्य नहीं हो जाते अपितु उस आडम्बर के कारण को भी सामने ला रखते हैं—

“बैस्नो भया तो का भया, ब्रह्म नहीं विवेक।

छापा तिलक बनाइ कर, इग्या लोक अनेक ॥”

वेश-भूषा और आडम्बर के पीछे अज्ञान छिपा हुआ है। उसी अज्ञान ने छापा तिलक को गौरव देकर वैष्णव को भ्रम में डाल दिया है। वैष्णवत्व वेश में नहीं है, हृदय और आचारण में है—प्रेम और सरल व्यवहार में हैं। यहाँ सात्त्विक एवं सदाचारपूर्ण जीवन के प्रति कबीर का आग्रह स्पष्ट है जिसको कुछ उद्धरण और भी अधिक स्पष्ट कर देते हैं, यथा—

“बण्यों को छपरी भसी ना साकत का बड गाँउ।”

क्यों ? इसीलिए न कि वैष्णव श्रेष्ठ आचरण का प्रतीक है और शाक्त दुराचार की प्रतिमूर्ति। इससे यह भ्रम दूर हो जाना चाहिये कि कबीर मगल की साधना के क्षेत्र में केवल निषेध-पक्ष को ही नहीं अपनाते। उनकी वाणी विवेक का स्वतंत्र रूप से भी प्रचार करती है और निषेधगत मकेतो से भी। यह ठीक है कि वाक्यार्थ में निषेध की ही प्रमुखता है किन्तु कबीर के अभिप्राय को, उनकी वाणी को लक्ष्यार्थ से वचित नहीं किया जा सकता। ‘खू दन तो धरती महुँ वाद महुँ बनराइ’ जैसे वाक्यों में विधेय स्पष्ट है किन्तु जिस प्रकार निषेध में विधेय मकेतित रहना है उसी प्रकार ‘खू दन × ×’ आदि वाक्यों में निषेध भी मकेतित है। मनुष्य विनयविमुख हो, असहिष्णुता से काम न ले, दुराई का प्रतिवार बुराई से न करे आदि निषेधों में कल्याण

की भावना स्पष्ट है। अतएव कबीर बाणी में दोनों पक्षों का समावेश है। निषध पक्ष में विधेय और विधेय में निषध के मन्त्र स्वतः ही मिल जाते हैं।

पीछे यह कहा जा चुका है कि कबीर की आलोचना पद्धति में व्यंग्य का भी समावेश है और व्यंग्य में कबीर का स्थान कुछ कम ऊँचा नहीं है किन्तु व्यंग्य में कबीर न समाज की खिल्ली उड़ायी है ऐसा न समझ लेना चाहिये। खिल्ली में हलकापन का भाव निहित है। यदि कबीर का समाज की खिल्ली उड़ाने वाला कह दिया जाय तो समाज के प्रति कबीर की संवदना का हनन प्रकट होगा। कबीर का पाठक यह जानता है कि उनके व्यंग्य बाणी का सा असर करने वाला है उनमें मम भेदन की शक्ति है। सीधा प्रभाव ही उनके व्यंग्य का अंश है। उनके व्यंग्य पाठ पढ़ने के हेतु नहीं हैं अपितु तात्पर्य करने वाले हैं। मन्त्र कबीर की बाणी का समाज का मजाक या खिल्ली फेंक कर देने बनाया उचित नहीं है। क्योंकि खिल्ली या मजाक में विवचना का भाव भी नहीं आता। कबीर जो कुछ कहते हैं वह विवचन और ही होते हैं। प्रथम गौर महानभिति में सद्यन्ति क्षीर या व्याघात से प्रग्नि होकर कन्त है। उनका विवचना ही उनकी बाणी की चरम स्पष्टता है। जो लोग इस प्रश्न पर ध्यान नहीं देते वे कबीर की बाणी का तात्पर्य भी नहीं डालते हैं।

कबीर की आलोचना पद्धति को सर्वान्विता से नाछत नहीं करना चाहिये। जिन लोगों को कबीर-बाणी में गर्वावस्था दीव पड़ती है वे कबीर के व्यंग्य का समुचित मत्याकन नहीं कर पाते हैं। ध्यान रखने की बात है कि कबीर आदि ने अनेक अस्मिता के विरोधों में। दादू ने उनके लिए ठाक ही कहा है कि वे सिर देकर मर्याद अपने अहं का बलिदान करके ही जीते हैं। उनका सम्पूर्ण व्यंग्य एक विमर्शित अहं महामानव को मर्ति प्रस्तुत करता है। सहानुभूति और प्रेम का मार्ग से कबीर ने आत्म विस्तार कर दिया था, मम काई से देह नहीं है। आत्म विस्तार महत्त्व का प्रतीक है। उनके बिना कोई भी व्यक्ति अपने युग का मम आलोचक नहीं हो सकता। जिसकी अन्तर्भूति समाज के सुख दुःख से घनती है जिसका हृदय के स्पन्दन में उसके मन्दन का स्वर मुखर होते हैं और जिसकी बाणी में यथार्थ

सही रूप को यस्त करने की क्षमता होती है उसी व्यक्ति की धाराचिन्ता अपने समय और समाज का परिष्कार और उचित पथ निर्माण कर सकती है।

कदार भय सब गुण विद्यमान व इसीलिए उनकी धारा में इनकी गति दिखायी देती है। सदेह नहीं कि अहंकार मनुष्य का प्रबल गुण है। उनका योग्य अति दुस्साध्य है। यह महापरिणामी दुर्गुण है—मान तज्या तर्हि जाइ—एक मान में बड़ बड़ मुनियों के मन तक को चबल कर लिया था। कबीर उसमें व्यवधान बड़ सतक है। जिन्होंने कबीर के भेद में बड़ी बलाय है का भलीभाँति समझा है व उक्त अहंकारी कहन का भय नहीं कर सकना क्योंकि जो कबीर कबली और बरणी में समझौता चालता व उन्नत स्वयं है उनके बीच में कोई खाई खोदना तो ऐसी उनका व्यक्ति व समाज नहीं की जा सकती। व साम्यवादी धरातल की वह ऊँचाई प्राप्त कर चुके व जहाँ में उनके पान व व्यवधान में किसी बाधा की आवश्यकता नहीं मिलती —

२ जब मैं पा तब हूँ नहीं अब हूँ हूँ यह नाहि।

एक व्यक्ति से स्पष्ट कदार की निरहंकारता भसरती है। यदि इनमें भी किसी का अहंकार का भाव मिला रही हो तो और कुछ रहना व्यर्थ है। जो एक बार तो रोग हूँ रहूँ बाट का की बात करता हो और दूसरी ओर ग्रहणपद को प्राप्त करने की धोषणा कर रहा हो उसकी धारा की प्रतिक्रिया का समझौता निरहंकारता में ही हो सकता है क्योंकि कबीर के व्यक्तित्व में अहं के प्रतिस्मित और कुछ नहीं रह जाता।

जो कबीर सामाजिक धार्मिक और आर्थिक धरातल पर साम्य की प्रतिष्ठा चाहते व निष्मदह नातिकारो पुरुष थे। नाति को जान के लिए जिस माहिस और धार्मिकविश्वास तथा नीति के लिए जिस निर्भीकता और दृढ़ता की आवश्यकता थी कबीर के व्यक्तित्व में उनका प्राचुर्य था। उन धारा की सामूहिक गति में व कबीर के चालन व गौरव से समझौतीन रुझान और विपन्नता का तात्पर्य है तो नीति के स्वरूप माप रण्य में मापने वाले अथवा भाषा के बदन तुरदरे रूप से परस्पर धारा समीक्षक उभे गवाँतत में नाहित देखते हैं परन्तु जो साहित्य तो समाज की गतिविधि का नियता भी मानते हैं व निगुण कबीर की मनुष्य धारा से रोमांचित हो उठते हैं।

जो कबीर कीरी से कुजर तक एक ही आत्मा को व्याप्त देखते हैं, जो बकरी और बसाई में तत्त्वतः अभेद पाते हैं, उनके अन्तर से किसी गर्वोक्ति का उदय हुया होगा, ऐसी आशा नहीं की जा सकती। गर्वोक्ति के साथ अभेद का कोई समझौता नहीं हो सकता। अस्मिता का विगलन ही एकता का सीढ़ी है। अतएव यह कहना असमय है कि कबीर की आलोचना-पद्धति में गर्व या अहंकार का पुट है। कबीर स्वभाव और आचरण, दोनों क्षेत्रों में साम्यवादी हैं। अतएव उनकी किसी सहजोक्ति को गर्वोक्ति कहना सर्वथा अनुचित है।

कबीर की वाणी में समाज के लिए एक प्रेरणा और एक पथ था। वे कोई ऐसे जन-नायक नहीं थे जिनकी मति और कृति मदविचूर्ण रहती है। उनमें मस्ती है, किन्तु प्रेमकी, समता के साक्षात्कार की। यह उनके अन्तर से प्रवाहित प्रेम-धारा है जो युग-दग्ध मानवता को समशीनोद्गता की भाव-भूमि पर लाने के लिए तत्पर है। कबीर में आत्मरस या स्वरस की मादकता भरी हुई थी। उसी के प्रभाव से वे वर्ग और वर्ण के भेद से ऊपर रहते थे और उसी में उनकी निर्विघ्न स्थिति थी जिससे उनके उद्गार को रोकने का कोई प्रयत्न नहीं दीख पड़ता। अनुभूतिबन्ध कोई उद्गार उनके लिए अनभिव्यजनीय नहीं था। वे जो कुछ कहना चाहते थे, अवश्य कह डालते थे, बिना यह ध्यान रखे हुए कि वे कैसे कह रहे थे। उन्होंने भाषा की सुशामद नहीं सीखी थी। वे उसे भाव-वाहिनी मानते थे और भाव-सेवा के लिए उनकी भाषा सदैव प्रस्तुत रहती थी। भाषा में चमक-दमक और सजावट है या नहीं, यह शायद उन्होंने कभी नहीं सोचा। यदि विदग्धता, कौशल और पांडित्य के प्रभाव के कारण कोई आलोचक उसे, 'ममाजंन', 'गर्वोक्ति' आदि से लाञ्छित करे तो यह उसकी भूल है। देखना तो यह है कि उनकी भाषा में कितनी ईमानदारी और तत्परता है, जो काम भाषा को सौंपा गया है उसे वह करती है या नहीं और करती है तो किस सीमा तक, कितनी सफलता-से।

कबीर की आलोचना-पद्धति में कभी-कभी रूपापन अवश्य प्रतीत होने लगता है किन्तु यह आलोच्य के प्रति उनकी सहानुभूति और ईमानदारी का प्रतीक है। मैं समझता हूँ कबीर का समय ऐसी वाणी की अपेक्षा रखता था। युग को अपनी गति बदलने के लिए मर्म-स्पर्श की आवश्यकता थी और कबीर

की वाणी में गर्भस्पर्शिता पर्याप्त है। जहाँ गर्भस्पर्शिता है वही स्थापन है। स्थापन कबीर की वाणी की प्रवृत्ति नहीं, आवश्यकता की मांग थी। सच तो यह है कि कबीर की आलोचना-पद्धति को उचित परिपार्श्व में देखना ही उनकी वाणी का उचित मूल्यांकन है।

मक्षेप में यह कहा जा सकता है कि कबीर की आलोचना पद्धति में प्रेम और सहानुभूति की मूल प्रेरणा है। व्यग्न और तीव्रता उसका गुण है। संग्रोचना में उसकी स्पष्टता और निर्भीकता और सचेतो में उसका लक्ष्य निहित है। उनकी वाणी में मार्जन की कमी दिखायी पड़ती है किन्तु आज के दृष्टिकोण से, शिक्षित आलोचक की दृष्टि से, कविता की कसौटी पर कबीर की वाणी को परखन वाले के लिए। जनसाधारण की भाषा में मार्जन गुण किम भीमा तक रहे सकता है, इस परिपार्श्व से देखने वाले को कबीर वाणी आलोचना का बहुत मध्यम ही बीज पड़ेगी।

व्यक्तित्व

कबीर अपने समय के सर्व प्रतिनिधि थे। उनका वास्तविक रूप साधारण था। वे एक ही साध निर्भीक स्पष्टतावादी और विनयी थे। दम और अहङ्ग उनके प्रिय नहीं थे। अतः और अनाचार उनसे दूरे लगते थे। भीतर और पीड़िता के प्रति भक्ति का आकर्षण देकर उन्हें प्रेरणा और प्रोत्साहन देते थे। वे लोक जीवन के अति निष्कष थे। सामान्य व्यक्ति के लिए उनका व्यक्ति व अतिमात्रा प्रकट होता है। इसीसे उनकी सतता निहित है। उनका व्यक्तित्व की सम्पूर्ण अवस्था है। इसका अतिरिक्त वे स्वतंत्र चिंतक भी थे। उनको गंभीर चिंतन उनकी भागी में कभी कभी इतना निमग्न हो गया है कि वह अदभुत और विचित्र प्रतीत होता है—इतना निमग्न कि अच्छे-बुरे विचारक सब उसकी गहराई में गाले लगा कर उसके समझ में असफल रहते हैं। यदि यह कह दिया जाय कि कबीर अपने राम की भाँति ही माधारण बुद्धि के परे की वस्तु हैं तो कुछ अशुक्ति न होगी। जिस प्रकार कबीर ने अनेक शब्दों में अपने राम का विस्तारण करने का प्रयत्न किया है उसी प्रकार उनसे अनेक विज्ञापितों ने उनका व्यक्तित्व की अवधारणा करने की चट्टा की है कि तु इतना दूर कह कर कोई उसकी इति पर पहुँचने का दावा नहीं कर सका। उनको भक्त ज्ञानी और यागी व व्यक्तित्व में दर्शकर आलोचक अपनी अपनी कह गये हैं। किसी ने उनका भक्त स्वरूप को और किसी ने ज्ञानी रूप को ही देख कर अपना एकमात्र मन स्थिर कर लिया है। न भक्ति, न योग और नान ही कबीर के पूर्ण व्यक्तित्व को व्यक्त कर सके हैं। अखंड फक्कड़ और मस्तमौला शब्दों में भी उनके व्यक्तित्व का पार्श्विक दर्शन ही हो पाता है। समाज-सुधारक का रूप भी कबीर के व्यक्तित्व को सम्पूर्ण रूप में व्यक्त नहीं कर सकता। हाँ सत शब्द अवश्य ऐसा है जो सम्पूर्ण कबीर को हमारे सामने रख देता है।

जिसने कबीर को जानी, भक्त आदि किसी एक रूप में देखा है वह उनको बाणिजा म में ही इस सब में उपयुक्त तर्क और उद्धारण दे सकता है किन्तु जो उनको 'सन्त महात्मा' कह कर घुप जाते हैं वे चाहे कबीर के व्यक्तित्व का विश्लेषण न कर सके किन्तु उसके सब में कोई आति नहीं पैला सकते ।

कबीर का व्यक्तित्व जितना गूढ़ प्रतीत होता उतना ही मरन था और जितना सरल दोस्तता है उसमें वही अधिक गूढ़ था । जिस प्रकार नारियल या बादाम को ऊपर से देख उनके भीतरी स्वरूप का विश्लेषण नहीं किया जा सकता उसी प्रकार कबीर के बाह्य रूप को देखकर उनकी भक्तनामयी कठार बाणी को पढ़कर उनके कोमल दयालु अन्तर का अनुमान नहीं लगाया जा सकता । सब तो यह है कि वे एक सन्त, ऊँच दर्जे के महात्मा थे इसलिए उनके व्यक्तित्व की सीमाओं में सरल और गूढ़ दोनों रेषाओं का अनुठा मिलन है । ठान है कि वे पड़े लिखे नहीं भन्नि तु अपठ और अधिष्ठित शब्द उनके व्यक्तित्व में सही मुख्य नहीं आक सकते । कबीर का संदेश में खोजना असम्भव है । उन्हें उनकी (शब्दों की) प्रवृत्ति उनकी अर्थ दिशा में ही ढूँढा जा सकता है । उनके शब्दों में कहीं कहीं घड़ी गभीर ध्वनि भरी मिलती है जिसमें उनकी गहन अनुभूति का विलाम दृष्टिगाचर हो जाता है । कहीं कहीं यह समझना बहुत साधक ही होता कि अमुक शब्द का क्या अर्थ है किन्तु यह जानना बहुत आवश्यक है । जाता है कि अमुक शब्द की भूमिका क्या है । यह समझने के पश्चात् कबीर का अन्तर अगाधर नहीं रहता । इसी परिचय में महात्मा कबीर का परिचय निहित है ।

कबीर जागरूक चिन्तक और निष्पक्ष आलोचक थे । ये गुण दूतन मूल्यवान नहीं, जितनी उनकी निर्भीकता है । उनकी बाणी में जो एकशता एक रक्षाभन और भटपना का भाव दिग्यायी देता है उसका कारण है उनका मानव प्रेम, दयालुता और ईमानदारी । बाह्याङ्गवरो के प्रति उनकी बाणी न जो प्रतिवियात्मक-रूप अग्रण किया है उसमें उनकी ईमानदारी की ही प्रेरणा है । जिस बाणी में प्रति किया है उसीमें कति टंकी हुई है । उनकी निर्भीक बाणी अटूट सवित में दस, घम, समाज दर्शन और भावना में नाति की घाग प्रवाहित करन में तत्पर प्रतीत होती है ।

मानव एकता के परिपोषक कबीर न गुहार म मिलते हैं और न मत-प्रवर्तन म। वे रुद्धियो के विरोधी किन्तु धर्मभोर व्यक्ति हैं। अन्धविश्वासों के प्रति उन्हें घृणा है और सद्वृत्ति और सदाचार के प्रति उनकी आस्था है। वे निष्पक्षता के समर्थक और निःशक्तता के प्रेरक हैं। वे श्रद्धावान् शिष्य गुरु हैं। उनका 'गुरु भाव' कही प्रखर नहीं हुआ। वे प्रेम के प्रचारक और मोक्ष के भस्थापक हैं। वे धन के संग्रह और परिग्रह की निंदा क्योंकि धन का सचय एक करता है और बहु काम दूसरे के आता है।

वद और कुरान के अधपाठ म कबीर का विस्फुल्ल विश्वास नहीं है। वे अधपाठ की निंदा करते हैं किन्तु उनके भीतर आ सत्य निहित है, जिन अनुभव की व्यञ्जना है उसकी निंदा उन्होंने कभी नहीं की। रोजा और व्रत म कबीर की दम दीक्षता है। सच्चे राजा और व्रत तो मन की पवित्रता है। तीर्थों के प्रति भी कबीर की आस्था नहीं है। इन सबम कबीर को धर्म-साक्षात्कार नहीं होता। इन सब के मूल म जो रहस्य है उसको पा लेना ही धर्म है। सत्संग, धिर्वक्, मन की पवित्रता आदि म धर्म-दर्शन हो सकता है।

कबीर लोक को छोड़ भागने की बात कहते हैं, ऐसी बात नहीं है। कभी-कभी उनकी आशिया की तह म न पहुँचने के कारण आलोचक लोग उनका मतमाना अर्थ कर डालते हैं और ऐस ही किसी भोके में वे कबीर को पलायन-वादी भी कह देते हैं। वे न तो बल्बल वसन पहनने के समर्थक हैं और न वन-खड में तप करने के ही पक्ष पर हैं^१। फिर उनका 'पलायनवाद' (यदि कोई है भी तो) उन्हें कहीं ले जा सकता है। वे इस जगत में रहकर भी उसक प्रति आसक्त नहीं होते। यह अनासक्त भाव उनकी वैराग्योन्नतिया का मूल स्वर है।

यदि वे 'पलायनवादी' (शब्द के प्रचलित अर्थ म) हात तो अपने व्यवसाय को छोड़ कर भी भाग जात किन्तु ऐसी बात नहीं। वे श्रमजीवी थे। जो व्यवसाय उन्हें उत्तराधिकार के रूप म मिला था उसका उन्होंने परित्याग नहीं किया। अपनी अर्जना को वे अपने परिवार के भरण पोषण और साधु-सवा में व्यय करते थे। पलायनवादी पराधन्य में भागता है। कबीर भागने वाले

१ बाकुल बसतर बिना पहिरवा ।

का तप बन खडि वासा ॥—(कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ११६)

नहीं थे। वे जीवन की हर परिस्थिति का सामना कर सकते थे। आत्मविश्वास और आत्मनिर्भरता के कारण व्याकुलता उनको छू तक नहीं पाती थी। साधु-सेवा और त्याग उनके व्यक्तित्व के भूषण थे। माँ और पत्नी का विरोध भी उनको इस संबंध में विचलित नहीं कर सकता था। एक ओर उनकी उदारता थी और दूसरी ओर सहिष्णुता, एक ओर रूचि थी और दूसरी ओर विरोध। विरोध उनको कभी झुका नहीं सकता था। दुनिया की बातें मुनकर भी वे करते मन की ही थे। उनको इच्छाशक्ति ने उन्हें चट्टान बना दिया था जिसमें निश्चलता थी किन्तु साव ही कोमलता भी। कबीर के व्यक्तित्व के ये दो विरोधी तत्त्व ही उसे गूढ़ बना देते हैं।

कबीर मन्त और मनमौजी थे। जो धुन आयो वही कह डाँचा। भावों का दवाना माँको उन्होंने कभी सीखा ही नहीं था। सत्य का पुजारी निर्भीक तो होता ही है प्रदम्प भी होता है। कबीर भी सत्य के पुजारी थे। उनके सत्य न तो कभी दबने का प्रयत्न किया और न उन्होंने कभी उसे दवाने का ही। सत्य उनका पुत्र था और सत्य ही ब्रह्म भी। वे अपने को भी सत्य से भिन्न नहीं समझते थे। उनकी आत्मा सत्यस्वरूप थी।

वे अनासक्त योगी और ईश्वरसक्त भक्त थे। उनके ईश्वर प्रेम में 'लालिक' और 'स्वर्क' दोनों समाविष्ट थे। 'स्वर्क' के प्रति उनका प्रेम अहिंसा का पोषक था। सत्य के अन्वेषक के नाते वे पूर्वमान्यताओं को महत्त्व नहीं देते थे। बुद्धि और अनुभव की कमीटी पर सही उतरने पर ही कोई मान्यता कबीर से प्रतिष्ठा प्राप्त कर सकती थी। किसी भी अप्रतिष्ठित मान्यता की वे धजियाँ उड़ाने में समर्थ थे। उनके पास बुद्धि थी और वाक्शक्ति भी। उनके कण्ठ से जो आलोचना निकलती थी वह बड़ी स्पष्ट और तीव्र होती थी। उनकी बुद्धि अनुभव को स्वीकार करती थी। इसीलिए शास्त्र-ज्ञान से वह कभी परास्त नहीं हुई।

कबीर को अपने समय का नेता कह सकते हैं। हाँ, नेता, एक आदर्श नेता क्योंकि वे सत्य-प्रेमी, स्पष्टतावादी, निर्भीक, अहिंसक, वक्ता और त्यागी थे। वे अलोलुप और आत्मविश्वासी थे किन्तु निरभिमान भी थे। वे सरल, विनम्र और सदाचारप्रिय थे। कबीर उद्योगी और वर्मनिष्ठ थे। विषयो से दूर, निन्दकों के पडौमी। कबीर सर में वसन के गमान उस जगत में रहते थे। डा० त्रिगुणायत

के य थोड स शब्द कबीर के व्यक्तित्व की बड़ी स्पष्ट भाँवी प्रस्तुत करत ह—
 'रात्य क उस अनन्य उपासक म अष्ट दार्शनिक बुद्धिवादिता और चिन्ता, कट्टर
 क्रान्तिकारियों की क्रांति और कठोरता अनन्य भक्त की विनम्रता और प्रमा
 नुभूति, सच्चे आलोचक की स्पष्टवादिता सच्चे साधु की आचरण प्रियता
 आदर्श पुरुष का कतव्य परायणता योगियों की अखण्डता तथा पक्क फकीर की
 साधना थी'।

ऐसा था कबीर का व्यक्तित्व जिसके निर्माण में समाज की परिस्थितियाँ
 और आत्मप्रेरणा का बहुत बड़ा हाथ था। 'व कभी भिक्के नहीं कभी भुक्
 नहा कभी भटके नहा कभी भटक नहीं'। व अपनी साधना के घनी निश्वासा
 क राजा और अनभूतिया क साहूकार व। जा माग उ हाने दूसरा की खिलाम
 व उमी पर चले व और वही उनका मुक्ति माग था। बधन साइन व लिए
 उहाने जो सरनता हूँ निकाला वही उनका माग की विगपता थी। डा०
 हनारीप्रसाद द्विवेदी न ठीक ही तो कहा है कि हज्जार वर्ष क इतिहास म कबार
 ऐसा व्यक्तित्व लकर कोई ललक उत्पन्न नहा हुआ।



१ दलिय मोविद त्रिगुणायित—कबीर की विचारधारा

२ देखिय राजद्रोहि गौड़—सत कबीर दर्शन पृष्ठ १७

: ६ :

लोक-मंगल की साधना

लोक मंगल की साधना एक ऐसी साधना है जिसमें व्यक्ति को अपने अनन्त स्वार्थों का विमर्जन करना पड़ता है। व्यक्तिगत साधना से वह इस रूप में भिन्न होती है कि उसमें लोक कल्याण प्रधान होता है जबकि व्यक्तिगत साधना में आत्मकल्याण प्रधान होता है। एक में साधक लोक का सामन रगता है दूसरी में अपने को। फिर भी दोनों में कोई ऐसी विभाजन रेखा नहीं खींची जा सकती जिससे यह कहा जा सके कि प्रमुख स्वयं पर दोनों पृथक् हैं। व्यक्तिगत साधक लोक साधक भी हो सकता है।

सामाजिक प्राणी होने के नाते कोई मनुष्य समाज में रहता हुआ उसमें अपना सबंध नहीं तोड़ सकता। यह हो सकता है कि उसकी साधना के कुछ पहलू समाज से दूर हो जाय फिर भी वह जिस सद्य को लेकर मारना में प्रवृत्त होता है वह उसके सद्भावों को जगा कर उन्हें लोक कल्याण में भी लगा सकता है। ईश्वर का जो प्रेम भक्त को मोहादि में लीच लेता है वही उसकी लोक के प्रति महानभक्ति एवं दया को भी उदबुद्ध कर देता है। व्यक्तिगत साधना में स्वार्थ प्रमुख होते हुए भी वह श्रमस्य सकीणता का परिचय करना जानता है। व्यक्तिगत साधना की सिद्धि या श्रम परिणति वास्तव में स्वयं की उदारता या व्यापकता में होती है। उस स्थिति में व्यक्तिगत स्वार्थों की मांग समाज को भी अनर्मुक्त कर लेती है।

लोक साधक के लक्ष्य में व्यक्तिगत साधना का अन्तर्भाव नहीं किया जा सकता। लोक कल्याण की कितनी ही ऊँच भावना क्या न हो व्यक्ति अपनी उद्देश्य करके अपने लक्ष्य पर नहीं पहुँच सकता। अपने को भुला कर लोक मंगल की साधना कदापि संभव नहीं है। जब तक अपना विचार नहीं किया जाना तब तक दूसरों से अपना सबंध नहीं जोड़ा जा सकता। दूसरा म

सबध जुडन का भाग्य है सामाजिक सदगुणों का उदय जिस का सबध व्यक्ति सहाता है। इन गुणों की पुरस्कृति व्यक्ति साध्य है लोक साध्य नहीं। दया रक्षा अहिंसा सत्य आदि व्यक्तिगत गुण हाव हुए भी सामाजिक मूल्य रखते हैं। इनके बिना सामाजिक गति कभी संभव नहीं है। यदि हम दूसरे को प्रेम करते हैं तो अपने सबध से करते हैं। पहले आत्म प्रेम है। आत्म प्रेम ही पर प्रेम का कारण है। स्व अपनी उदार दशा में पर से भिन्न नहीं होता। स्व की साधना का एक पक्ष पर हित साधना भी है इसी में लोक मंगल की साधना परलब्ध होती है।

लोक मंगल की साधना स्वार्थों को सीमित एवं परिष्कृत करने की प्रेरणा देता है। जिस स्वाध की साधना दूसरा वे दृष्ट में बाधक बनती है दूसरे के उत्थान को रोकता है वह अधम है। लोक मंगल के साथ उसकी संगति नहीं हो सकती। लोक मंगल केवल ऐसे स्वार्थों को अवकाश दे सकता है जो परोत्कथ को बाधित न करे। सच तो यह है कि परोत्कथक स्वाध आत्मोत्कथक भी नहीं हो सकते। केवल भ्रामक हो सकते हैं। सर्वे भवतु सुखिन की कामना सच्चे आत्मोत्कथ की कामना होती है। सब में हम और हम में सब समाहित हो जाते हैं।

जो महापुरुष कहलाते हैं वे इन्हीं गुणों से विभूषित होते हैं। वे 'स्व' का शक्ति सम्पन्न करके लोक कल्याण के हेतु उस का उपयोग करते हैं। राम कृष्ण बुद्ध आदि के नाम इसी परंपरा में उल्लेखनीय हैं। कबीर नानक आदि ने इसी को आगे बढ़ाया था। नवमी और सूर इसी भाग के पथिक थे। यदा यदा हि धर्मस्य आदि वाक्या का अर्थ भी यही है कि महापुरुष निराल से शक्ति का वरदान लेकर भूतल पर आते हैं। वे एक ही साथ दो काम करते हैं लोक-कल्याण की संस्थापना और अधम का विनाश।

अधम व्यक्ति को निष्करण एवं दुराग्रही बनाता है। वह समाज के नीमल एवं मधुर व धन को ताड़न का सतत उपक्रम करता है जिसमें पीड़ा वेदना सकट अयाय उपद्रव आदि न जाने कितने सन्नायक सामाजिक रोग भडक उठते हैं जिन से पीड़ित समाज की रक्षा और मुक्ति महापुरुषों का धर्म होता है। पीड़ा एक दूसरे प्रकार की भी होती है और वह है दहिक या दैविक।

लोक-मगल का साधक इनमे सामाज की रक्षा करने मे अपना योग देना है। इस को भी धर्म कहना उचित ही है। 'सर्वभूतहिते रत' धार्मिक का लक्षण है।

कुछ आस्थावान लोग धर्म को एक दैवी प्रेरणा मानते हैं किन्तु वे भी आचार से उसे विरहित नहीं कर देते। जो लोग सद्गुणों के प्रसार और उपयोग को ही धर्म मानते हैं वे तो उमे आचरण में ही देखते हैं। उत्साह आदि गुणों में धर्म-भावना निहित रहती है किन्तु उत्साह को क्रिया से अलग करके धर्म का साक्षात्कार मभव नहीं है। धर्म की रक्षा ही वास्तव मे धर्म-धर्म है। धर्म व्यक्तिपरक होता हुआ भी समाज-सापेक्ष होता है। वह कर्ता के हृदय से उद्भूत होकर सम्प्रदान तक स्वरितगति से जाता है। इसी लिए प्राचीनों ने 'धर्मस्य स्वरिता गति' का निदर्शन किया है। कर्ता और सम्प्रदान के बीच में ही धर्म-क्षेत्र है। इसमे व्यक्तिगत साधना अगल होकर समाजमुखी बनती है। धर्म दाता का मूपण और भागता का बरदान है। धर्मरत मानव आत्म-तोष प्राप्त करता हुआ दूसरों को भी तोष प्रदान करता है।

इसमे कोई सदेह नहीं कि कबीर-बाणी मे साधना का स्वर ही प्रमुख एवं प्रखर है किन्तु यह समझना उचित न होगा कि उनकी साधना आत्मप्रधान है, लोक से उसका कोई सम्बन्ध न था। यह दुहराने की आवश्यकता नहीं कि लोक ने ही कबीर को कबीर बनाया था। उनकी प्रेरणा लोक जन्य थी। उसका आधार लोक था और क्षेत्र व्यापक था। अतएव यह तो स्वीकार किया जा सकता है कि कबीर साधक थे, किन्तु उनकी व्यक्तिगत साधना लोक-साधना मे ही टकी हुई थी। जहा व्यक्तिगत साधना बगल छो और गुफाओं मे सीमित हो जाती है केवल वहा वह लोक-मगल को भुना सकती है अथवा उसमे लोक-कल्याण अपने आप समाविष्ट रहता है। कबीर को साधना उनके व्यक्ति से प्रारम्भ हुई है किन्तु अन्तिम मे आबद्ध रहने के लिये नहीं। वे बगल छो और गुफाओं का आदर साधना के सबब से बिल्कुल नहीं करने। साधना मन और आचरण से सम्बन्ध रखने वाली वस्तु है, वह मनो और गुफाओं मे उत्पन्न नहीं होती। इसलिए कबीर कहते हैं—

“कबीर खोजी राम का, गया जु सिधल दीप ।

राम तो घटि भीतरि रमि रह्या, जो भावे प्रतीत ॥”

मो साईं तन म बसे, भय्यो न जाख तास ।
कस्तूरी के मृग ज्य, फिरि फिरि सुँघ घास' ॥

इससे स्पष्ट है कि बवार की साधना दूर भागन की प्रोत्साहन नहीं थी। उसका एक समाज में रहकर ही अपने और दूसरा के मूल का भाजन करना है इसलिए व साधु सगुनि का उल्लेख मानत हुए कहते हैं —

‘कबीर साति साध की बेगि करीब जाइ ।
हरमनि दूर गवाइसी बेगी समति बताइ’ ॥

साध सगति व भागन व द्वारका द्वार वाणी का साधन है अवमूलन कर
नहीं है —

मयुरा जव द्वारिका भाघ राख जगनाथ ।
साध सगति हरि भगति दिन बछू न आख हाथ ॥

साधु सगति क न का आग स्पष्टन कबीर की सामाजिकता को पुष्ट करता है और समाज व मन्द व से ही व साधना का सफल मानत है ।

समाज में बवार का वास्तविक चरित्र है एक अच्छा और दूसरा बुरा । अच्छे तत्त्व की प्रशंसा करते हैं व बुरे से बचने का उपदेश देते हैं किन्तु एसी बात नहीं है कि व बुरे की बिल्कुल उपेक्षा कर देने हैं । समाज के प्रातिवाद्या का भाव के बुराई का चित्र खींचने में भाग्य रहने हैं । व मनुष्य का न भाव ही मानत हैं और न दानव हैं । वह मनुष्यत्व से उठने का चेष्टा करे यही भक्त कबीर की वाणी में स्थान स्थान पर भिन्नता है । जिनको बुराईया दानवता का आशय बन रहा है उन्हें व सुधार की प्रेरणा देते हैं । यह प्रेरणा किमा व्यक्ति व सुधार का दृष्टि से नहीं है अपितु समाज को पवन से बचाने पतन का उद्धार में परिणत करने और अपने आदर्श के साधन में बालन का दृष्टि से है ।

कबीर का आदर्श किसी परंपरा या नस्लवादी विरोध से लिया हुआ नहीं है अपितु वह नस्ल है जिसके लिए उन्हें समाज का काफी म धन करना पड़ा

है। वही कबीर का सार सग्रह है और वही उनका मत है। कबीर को सन्त-मत का प्रवर्तक कहा जाता है किन्तु उनका प्रादुर्भाव प्रवचन की दृष्टि से नहीं हुआ। सामाजिक दूषणों के निवारण की दृष्टि से हुआ था। यदि कबीर के सार सग्रह का भ्रम व उनसे (कबीर से) जोड़ने हैं तो समान से तो पहले से ही जुड़ा हुआ रागना है। मदगुणा का भ्रम जिस प्रकार समाज ही में हुआ है उसी प्रकार वह समाज के ही निमित्त हुआ है। कबीर की भावना उनके मत का प्रत्यक्ष नहीं है। उसमें जिस प्रकार व्यक्तिगत साधना दृष्टिगत होती है उसी प्रकार समाज सग्रह भी।

कबीर एक महापुरुष था। उनका प्रमुख रूप साधक का था। कुछ स्थान पर व अनेक सिद्ध होने का दावा भी रहा है जो उनकी गुढ़ व्यक्तिगत किन्तु आध्यात्मिक अनुभूति के तीव्रतम उदगार हैं। कबीर की यह स्थिति उनका समग्र व्यक्ति व भी छोटका नहीं है। उनका अधिकांश व्यक्तित्व उनका भावना में निहित है जो व्यक्तिगत होने हुए भी समापन्न है। एक ओर वे समय नियम के संबन्ध से आत्मसाक्षात्कार में सततन दीख पड़ते हैं दूसरी ओर आत्मगुणा के प्रक्षेप से वे उनका प्रसार समाज के प्रत्यक्ष अस्तित्व तक करना चाहते हैं। इस प्रकार की व्यक्तिगत भावना जिसमें आत्मविस्तार या आत्मरन्ध्राण की भावना निहित है लोक मगल की साधना का रूप धारण कर लेती है। कबीर की भक्ति साधना पीड़ित जन लोक के प्रति उनके प्रेम को पुरस्सर करती है। ईश्वर के प्रति उनका प्रेम है। व उसमें निमग्न होकर उसका आस्वादन करते हैं और दूसरों को भी उनके आस्वादन का प्रेरणा देते हैं। एक ओर ईश्वर प्रेम दुनिया में उनका मोह तोड़ता है दूसरी ओर वही साथी जीवों के प्रति उनकी सहानुभूति और वरणा उत्पन्न करता है। अपने मायिका के प्रति सहानुभूति और कल्याण की दशा में कबीर के लिए आध्यात्मिक उत्साह का स्वाधमय एकांतोपभोग दुष्कर हो जाता है।

कबीर के दयाभाव को कुछ आलोचक पवित्र किन्तु गुप्त कह देते हैं। वस्तुतः बात ऐसी नहीं है। उसमें ऐसी चेष्टाओं का भक्त मिलता है जो कष्ट व दुख को दूर करने के लिए आवश्यक प्रतीत होती है। कबीर की दया में अस्वार्थकारी प्रयत्नों को न छोड़ना उनके व्यक्तित्व की उपेक्षा करना है। क्योंकि वे

‘करनी के बिना कथनी’ को कोई मूल्य नहीं देते। इतने पर भी उनकी उस्तियों में प्रयत्न-प्रेरणा न देखना सरासर अन्याय है। अत्याचारों को सहकर भी कबीर ने सत्य और अहिंसा का जो प्रचार किया उससे उनकी शक्ति का अनुमान लगाया जा सकता है। इसी शक्ति का उपयोग उन्होंने सोव-रहत के लिये भी किया। अतएव कबीर की दया वाणी-विश्वास का भोका बहकर नहीं उड़ायी जा सकती।

कबीर की इस करुणा का कारण है सबकी एकता, सबका एक स्रोत। उसी को देख कर कबीर की करुणा की गठरी यन्-तन् सर्वत्र बिखर पड़ती है। उस समय उनकी व्यक्तिगत साधना का एकान्तफल, व्यक्तिगत आनन्द स्तम्भित-सा दीख पड़ता है। सासारिक दलदल में फँसे हुए निराशा को आशा और उत्साह प्रदान करने के लिए वे अपनी आध्यात्मिक ऊँचाई से नीचे उतरने में न तो अपमान समझते हैं और न कहीं डगधगाते हैं। दिव्य साक्षात्कार से आविर्भूत उत्साह की तीव्रता के साथ वे एक प्रादेश भी प्राप्त करते हैं जो उन्हें दिव्य मदेश के प्रसार की प्रेरणा देता है।^१ जिसे लोग कबीर का ग्रह-कार समझते हैं उनमें वस्तुतः साधियों के प्रति उनके प्रेम का आन्दोलन है अथवा उनके मार्ग में ग्रहकार, गर्व या प्रगल्भता का क्या काम था ?

ग्रहकार न केवल व्यक्तिगत दूषण है वरन् एक सामाजिक दूषण भी है। ग्रहकार से समाज विच्छुद्ध्यन होता है। इसलिए वे मदान्ध लोगों को समझाते हुए कहते हैं—

“दुर्बल को न सताइये, जाकी मोटी हाथ।

मुई खाल की सास सो, सार भसम हूँ जाय॥”

१. कथनी कथी ती क्या भया, जे करणी ना ठहराइ ॥

—(कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३८)

२. हरिजी यहं बिचारिया, साखी कही कबीर।

भोसागर मे जीव है, जे कोई पकडे तोर ॥

—(कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ५६)

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ४८

इस प्रकार कबीर ने अहङ्कृति को विचर्ण करने और समता लाने के लिए जिस मनोवैज्ञानिक अस्त्र का प्रयोग किया है वह लोक-मगल की साधना के मार्ग में सुन्दर स्फटिक-मोपान का काम करता है।

कबीर इसी लोक के मानव हैं। उन्होंने समाज के पतन को अपनी आँखों से देखा है, धाततायियों के बीमत्य अनाचारों का महोत्सव पूरा की खली आँखों से देखा है और पीड़ितों की मर्माहों को भी उन्होंने कण्ठा के कोमल ध्वनियों में सुना है। सामाजिक विषमताओं ने उन्हें प्रेरणा दी और यातनाओं ने सहिष्णुतामयी प्रतिक्रिया। कबीर के दर्शन में झूलत समाज-दर्शन निहित है। उनका अद्वैतवाद उपनिषदों से और मायावाद शंकर से सम्बन्धित होता हुआ भी मौलिक है। उमम सामाजिक एकाता के सारे तत्त्व विद्यमान हैं। जिस माया का उन्होंने निरूपण किया है उसे भी धन, नागी आदि में देखा है। कहने का तात्पर्य यह है कि कबीर की साधना को व्यक्तिगत साधना कह कर समाज से विच्छिन्न नहीं किया जा सकता।

लोक-कल्याण की दृष्टि से प्रत्येक सामाजिक का एक ही मार्ग है। विरक्त और गृहस्थ तक में बहुत अन्तर नहीं है। कबीर चित्त की उदारता गृहस्थ का गुण मानते हैं और विरक्ति बैरागी का। उन्हें भय है कि यदि विरक्त सग्रह में लग गया और गृहस्थ सग्रह करके अनुवार हो गया तो अपना अनिष्ट करते हुए वे समाज का भी अनिष्ट करेंगे। इसीलिए उन्होंने कहा—

“बैरागी विरक्त भला, गिरहीं चित्त उदार।

हुँ छूका रीता पड़े, ताकू बार न पार^१॥”

कबीर के लोक-कल्याण का मूलधार प्रेम है जिस प्रेम पर लोक-कल्याण आधारित है उसी की धरम परिणति ईश्वर प्रेम या भक्ति है। लौकिक प्रेम ही परम रूप में अलौकिक बन जाता है। इस प्रकार कबीर के प्रेम के दोनों पक्ष स्पष्ट हैं। दोनों एक दूसरे के विरोधी नहीं हैं। प्रेमी कबीर प्रेमी की तलाश में निकलकर उसे वही पा नहीं रहे हैं। यदि उन्हें अपने-जैसे प्रेमी मिल जाये तो कहना ही क्या? अमृत हाथ आजायेगा, कटुता दूर हो जायेगी, सब एक से हो जायेंगे^२।

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ५७

२. देखिये, कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६७

यह प्रेम देखने में जितना आध्यात्मिक प्रताप होता है उतना ही नैतिक भी है। चाहे हम उसका आध्यात्मिक स्वर ही सुनायी पड़ रहा हो कि तु यह तथ्य है कि कबीर के व्यक्तित्व का विकास प्रेम और धृष्टा के बीच में हुआ है। अच्छाईया के प्रति उनका आग्रह है क्योंकि वे उन्हें प्रिय हैं और बुराईया के प्रति उनका त्याग भाव है क्योंकि उनसे उन्हें घृणा है। सामाजिक परिस्थितियों के संबंध में हम यह अनुमान भी कर सकते हैं कि सामाजिक कुदृष्टताएँ कबीर के सामने शराब में ही माने लगी थी। धीरे धीरे समाज की कुदृष्टि विडम्बनाओं के गर्ज में ही दलितों और पीड़ितों के प्रति उनका प्रेम प्रस्फुरित हुआ। जिन बुराईया के प्रति उनकी प्रतिक्रिया हुई जिन विद्रूपताओं के प्रति उनके विद्रोह की मांग घबकी उठी से पीड़िता के प्रति उनके हृदय में दया का स्त्रोत उमड़ा। उनका सम्बन्ध परमात्मा से जाड़ कर उन्होंने शीघ्र ही अपने से भा जोड़ लिया।

लोक मंगल को दिना में कबीर की केवल धार्मिक भावना ही अप्रसर नहीं हुई अपितु नैतिक दृष्टि भी विकसित हुई। यह ठीक है कि लोक मंगल का साधना में कबीर की धार्मिक भावना का अपरिहार्य रूप से प्रस्तुत रही ही है पर व्यावहारिक दृष्टिकोण भी उनकी पुरक के रूप में सक्षम रहा है। वस्तुतः धर्म व्यवहार से परे की वस्तु नहीं है। जहाँ धर्म सहज मानव गुण के रूप में प्रतिष्ठित हुआ है वहाँ नीति देश काल के सम्बन्ध में मनुष्य का मांग प्रशस्त करती रही है।

नाति का समाज से अटूट सम्बन्ध है। नैतिक पतन समाज की शक्ति को ध्वस्त कर देता है। व्यक्ति दूषणों का आकार बनकर समाज के मूल को उन्मूलन करते हैं। अनाचार के वातावरण में मद-व्यक्ति घुटने लगते हैं। उनकी ओर से उस वातावरण को नष्ट करने के लिए जो सत्प्रयत्न होते हैं उन्हीं में लोक मंगल की साधना निविष्ट रहती है।

रगुल रूप में धर्म और नीति में कोई विशेष अन्तर नहीं दिखाई पड़ता। फिर भी नीति-व्यवहार के अधिक निकट आती है और धर्म श्रद्धा और विश्वास के। भाव पक्ष प्रधान होने पर भी धर्म के आचरण-पक्ष को

विस्मृत नहीं किया जा सकता। जो धारण करने की क्षमता रखता है वह धर्म भाव और आचार, दोनों से संपुष्ट होता है। धर्म का सम्बन्ध प्रमुखतया व्यक्ति से और नीति का समाज से होने पर भी धर्म को समाज से और नीति को व्यक्ति से विलग नहीं किया जा सकता। धर्म दृढ़ता की अपेक्षा रखता है, अवस्था और धारणा की पृष्ठभूमि चाहता है और नीति को कौशल की विशेष आवश्यकता है। अपने-अपने ढंग से दोनों ही मार्ग शोक-करवाण के साधक हैं।

कबीर समाज को नैतिक बल उपार्जित करने की प्रेरणा देते हैं वयो कि जीवन में सब प्रकार की सफलता का आधार नैतिक बल ही है। कबीर का कहना है कि “शक्ति के अन्तर्गत नीना भुवनो के रत्न भरे पड़े हैं”—

‘सीलदन्त सबसे बड़ा, सर्व रत्न की खानि ।

तीन लोक को सपरा, रही सील में आनि ॥”

कबीर कर्म फल को मामने लाकर पाप से वचन और पुण्य करने का उपदेश देते हैं। वे कहते हैं कि कलिकाल में परिणाम शीघ्र ही मिला करता है, इसलिए बुराई किसी को नहीं करनी चाहिये। यदि तुम बायें हाथ से अन्न बोओ और दाहिने हाथ से लोटा दो तो दोनों का फल उसी के अनुरूप होगा—

‘कली काल ततकाल है, बुरा करो जनि कोप ।

‘प्रनयावे लोहा बाहुरै, बवं सो लुपता होय’ ॥”

जो जैसा करता है उसको वैसा ही फल मिलता है। कर्म का न्याय परमात्मा करता है और तद्गुरूप फल देता है। अतः कुफल पाने से पहले ही चेत् जाना अच्छा है और उसका सीधा मार्ग कुकर्म से वचना है। यह मनुष्य शरीर अति दुर्लभ है। इसे प्राप्ति करके सुरे बर्णों में इसका दुरुपयोग नहीं करना चाहिये। इसकी सावधानी और गफलता शुभ कर्म करने में है।

कबीर ये और तू की शुद्धता से ऊपर उठने-उठाने का प्रयत्न करते हैं। वे सारे विश्व को एक आध्यात्मिक बन्धुत्व से वधा देखते हैं। जो लोग नहीं देख सकते हैं उनको दिखाने का प्रयत्न करते हैं। अनेक व्यवसाय मनुष्यता का एकता को खंडित नहीं कर सकते। वर्ण-भेद मिथ्या है। इससे समाज में भेद पैदा होता है, समाज की एकता बिगड़ती है। ब्राह्मण और शूद्र दोनों एक हैं दोनों मनुष्य हैं। उनका व्यवसाय उनकी बड़ाई-छुटाई का मापक नहीं है। इस लिये कबीर ने ब्राह्मण को फटकार कर कहा —

“जो तू बाभन बभनी जाया, भान बाट छँ कबो नहिं आया।
जो पं करता वरण सिचारं, सो जनमत ही डाडि किन सारं” ॥”

हमका परिणाम यह हुआ कि एक और वर्ण-भेद गिरा और दूसरी ओर हीनता की भावना गिरी। उनसे शूद्रों ने अपनी जाति को गौरव देना सीखा और अपने आचरण सुधारे। उन्हें अपने प्रति आकर्षण हुआ और जीवन में आशा चमकने लगी। उनके लिए भक्ति का द्वार उन्मुख हो गया और आत्म-सम्मान की दृष्टि खुल गयी।

कबीर के लोक-कल्याण की साधना में हिंदू-मुस्लिम एकता का भी प्रमुख स्थान है। कबीर इस आन्दोलन के बड़े भारी समर्थक थे। इसके लिए उन्हें अनेक यातनाएँ भी सहनी पड़ी। सिकन्दर लोदी ने उन्हें बड दिया, किन्तु वे अपने पथ पर अडिग रहे और आन्दोलन को दुहरी शक्ति मिली और बादशाह की क्रूरता को उनके मर्यादा के सामने झुकना पड़ा। भारतीय जीवन में कबीर का यह प्रयत्न एक ऐतिहासिक महत्त्व रखता है। जिस मार्ग को कानून ने आज अपनाया है, कबीर की वाणी ने उसको उस समय ही अपना लिया था। इस दिशा में कबीर के दूरदर्शी प्रयत्न प्रशंसनीय हैं।

देखने में ऐसा प्रतीत होता है कि नारी के संबंध में कबीर की दृष्टि उदार नहीं थी, उन्होंने उसे बटी सकीर्ण एवं हेय दृष्टि से देखा है। कुछ आलो-

चको का कहना है कि “भभी युगो व देशो के निवृत्तिमार्गियो का यह एक नियम रहा है कि वे स्त्री तथा धन की निंदा करते आये हैं और इस प्रकार वैराग्य की उस भावना को जाग्रित करते रहे हैं जो कबीर को भी स्वीकार है। कबीर ने स्त्रियो को नरक का कुंड बतलाया है। उन्हें स्त्री का विश्वास नहीं है, यह बात खटकती है। यह दुख की बात है कि उन्हें स्त्री में यौन भावना ही दिखाई दी है, उनके आध्यात्मिक आदर्श की ओर से आत्मे मूँद ली है जिसे उन्होंने उम शाश्वत प्रेमी की भाँपाए बन कर स्वयं अपनाते का विचार किया है।” इसमें तो सन्देह नहीं है कि कबीर ने नारी को आध्यात्मिक साधना के मार्ग का काटा माना है और शायद वह यौन भावना के सम्बन्ध से। इस विषय में कबीर की किसी परंपरा या स्तर विशेष में सम्बन्ध करना अनुचित है। मेरी समझ में कबीर ने नारी की निंदा इसलिए नहीं की कि उसकी कोई परंपरा चली आ रही थी अपितु साधना के क्षेत्र में नारी के सम्बन्ध से सिद्धो वे जिन विकृतियों का प्रचलन कर दिया था। वे न केवल साधना का कलक थी अपितु समाज के ऊपर भी बुरा धक्का थी। कबीर ने जो कुछ कहा है वह साधना के सम्बन्ध से कहा है और यौन भावना के सम्बन्ध से कहा है। नर-नारी के पति-पत्नी सम्बन्ध प्रथवा पुत्र-भार्या संबंध की कही निंदा नहीं की है अन्यथा वे स्वयं परमात्मा से बहूरिया और दूल्हा अथवा ‘बालक और जननी’ का संबंध स्थापित न करते। वास्तव में कबीर को स्त्रियों के व्यक्तित्व से कोई घृणा नहीं थी क्योंकि उनके अनुसार पुरुष की भाँति वे भी परमात्मा की मूर्ति हैं—

“जेती औरति मरदा कहिये सब में रूप तुम्हारा”।”

कबीर विश्व-प्रेमी हैं। वे दूर करने की दृष्टि से दूसरों की निर्बलता पर विशेष ध्यान रखते हैं। वे दोष का विरोध दोषी को हानि पहुँचाने की दृष्टि से कदापि नहीं करते। वे बुराई के शत्रु हैं, बुरे के नहीं। बुरे के साथ बुराई करो, यह नीति उन्हें प्रिय नहीं है और न भलाई के बदले भलाई करने में ही उन्हें कोई विशेषता दृष्टिपोचर होती है, विशेषता तो वे तब समझते हैं जब बुराई का बदला भलाई से दिया जाये इसीलिए वे कहते हैं—

१. देखिए, बडधवाल—निर्गुण स्कूल आफ हिन्दी पोएट्री, पृष्ठ १८२

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १७६

जो तोकूँ काँटा बुव ताहि बोइ तू फूल ।
तोकूँ फूल के फूल है धाकूँ ह तिरशूल ॥

इसस कबीर की चेष्टाएँ स्पष्ट ह । व जोगी को बुराई करना नह
सिखाना चाहते क्योंकि बुराई का जवाब बुराई से दन स बुराई का नाश नहा
होता प्रयुक्त वह अधिक बढ़ती है । यही विचार कर उहान कहा—

गारी आघत एक है पसटत होय अ क ।^१

बुराई करनेवाला और की दारिद्र्य का भग करता है—अपनी शान्ति
का और जिसके साथ वह युगई करना है उसकी गति को । और तो और
वे अभिमान की बात तक को बुराई कहते ह और उपदेश दत ह—

एसी बाणी बोसिय मन का आपा खोइ ।
अपना तन सीतल कर औरन को सुख होइ ॥

कबीर की अ याम साधना मग से अट्ट सबध रखती ह और सग
का मन क समयन या नियंत्रण म बड़ा याग रहता है—

कबीर तन पखी भया जहा मन तहा उडि जाइ ।
जो असी सर्गति कर सो तसी फल लाइ ॥

कबीर क पास सग क कुछ माप दड है जो कवल उनसे ही सबध नहीं
रखते अपित ससार सतरण के लिए दूसरा का भी हितकर सिद्ध हाते ह । कभी
कभी लाग गुभ वेप से बहक जात ह और उनम गुभ का विद्वान कर लेते
ह । कबीर एस लागो को पहिचानत ह और वे चेतावनी दत हुए कहत ह—

उज्जल दखि न धीजिय आ जू माऽ ध्यान ।
धोर बठि छपटसी य ल बूढ ग्यान ॥

- १ सत-नामणी संग्रह पृष्ठ ४४
- २ सत नाणी संग्रह पृष्ठ ४५
- ३ कबीर प्रभावली पृष्ठ ५७
- ४ कबीर प्रभावली पृष्ठ ४८
- ५ कबीर प्रभावली पृष्ठ ४६

सभी भीठा बोलने वाले साधु नहीं होते । बहुधा ऐसे लोग धोखेबाज होते हैं—

“जेता भीठा बोलवा, तेता साध न जाणि ।
पहली याह दिखाई करि, ऊं डं दोसी आणि” ॥”

ऐसा ही नहीं कि कबीर समाज को केवल दूसरो के बताये हुए मार्ग पर ही चलाना चाहते हैं, वरन् उनकी अपनी अनुभूतिया हैं और अपने परीक्षण और प्रयोग हैं । पत्थर-पूजा, तीर्थ-व्रत आदि के खोखलेपन को उन्होंने भली भाँति देख लिया है । वे नहीं चाहते कि लोग धोखे में पड़े रहें, वे नहीं चाहते कि वे भ्रम-मार्ग को प्रशस्त करें इसलिए उन्हें बहना पड़ा—

“पाहन कू का पूजिए, जे जनम न देखे जाव ।
आषा नर आसामुषी, योही खोवं आव” ॥”

यहाँ कबीर ने केवल प्रस्तर-पूजा पर ही आघात नहीं किया है, वरन् बरारी चोट दी है । इससे ऐसा प्रतीत होता है कि कबीर मूर्ति-पूजा के साथ में ‘आशा’ पर भी लगी हुई कामना (आशा) को हथकड़ी लगाते हुए भी सिद्धान्त के पीछे निहित भाव को स्वीकार करते हैं । आशा भावना की शुद्धता का अपहरण करके पूजा के माहात्म्य को नष्ट कर देती है । लोग पत्थर को पत्थर न मान कर देव मान बैठते हैं और अपनी-अपनी इच्छा से अनेक देवों की कल्पना करके न केवल देव-एकता को नष्ट कर देते हैं अपितु बहुदेवोपासना के सम्बन्ध से सामाजिक एकता को भी खडित करते हैं । इसी कारण कबीर ने कहा—

“जेती बेबी आत्मा तेता सतिगराम” ॥”

जिन लोगों का मानसिक स्तर इतना नीचा है कि उपामना के लिए वे आकार को अनिवार्य मानते हैं उनके लिए कबीर साकारोपासना की सलाह देते हुए कहते हैं—

“साधू प्रतपि देव हैं, नहीं पाथर सूँ काम ।”

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ४६

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ४४

३. कबीर-ग्रन्थावली, पृष्ठ ४४

इन साधुओं के पूजने का कोई अर्थ है, कोई फल है। ये आपकी शक्ति का समाधान कर सकते हैं क्योंकि बोलते हैं, समझते हैं और अनुभव रखते हैं। इनके सामने मूर्ति-पूजा व्यर्थ ही नहीं, आत्मिक गिद्ध हो जाती है।

कबीर का साधु किसी वन या गुफा में नहीं रहता, किसी विशय प्रकार का वस्त्र धारण नहीं करता, कोई तिलक-छापा नहीं लगाय रहता, किसी मंदिर या मस्जिद में बैठा नहीं मिलता, उसको कोई बाहरी पहचान नहीं है, वह तो केवल मन, वाणी और कर्म का समय जानता है, शुद्ध और निर्मल हृदय वाला है और शांत-चित्त है। कामादि उस को छू तक नहीं पाते। उपकार और प्रेम उसका मार्ग है और मुक्ति उसका लक्ष्य है। वह मुक्ति भी किसी हाट में बिकने वाली वस्तु नहीं है अपितु आत्म-साधना का मधुर फल है जिसे वह एकान्तवासी होकर नहीं प्राप्त करता अपितु समाज में रहकर और निमग्नभाव से उसे प्रेरित करता हुआ वह अपने लक्ष्य की ओर अग्रसर होता है।

मोक-बल्याण का पथिक विनम्रता की उपेक्षा नहीं कर सकता। वह स्वयं विनम्र होता है और दूसरों को भी विनम्रता की शिक्षा देता है। विनम्रता के उत्कर्ष में कबीर राम का 'मुतिया' तक बन जाते हैं। इनका यह विनय केवल राम के प्रति ही नहीं है, बल्कि अपने लौकिक व्यवहार में भी वे बड़े विनयशील हैं। अतएव वे दूसरों को भी विनयी होने का निर्देश करते हैं—

“रोडा हूँ रहो बाट का, तजि पाखंड अभिमान।”

कबीर की विनम्रता सहनशीलता और समता में सम्पुटित है। जिस प्रकार उत्तेजना दुःख का कारण बनती है उसी प्रकार विषमता को भावना भी दुःख देती है। इसी लिए कबीर विनम्र होने के साथ सहनशील होने का आदेश देते हैं—

‘सुदन तौ धरती सहै, बाढ सहै बनराइ ।

कुसब्ब तौ हरिजन सहै, बूजै सहसा ॥ जाइ ॥”

‘हरिजन’ कबीर का आदर्श मानव है। वह विनम्र और सहनशील होने के साथ-साथ समभाव से विभूषित होना है। उसको पक्षपात कलङ्कित नहीं

१. कबीर, कृता राम का, मुतिया, पेर, नरदे ।

मल राम को जेवडी जित खेचे तित जाउ ॥

करता । व्यक्ति न केवल स्वयं आत्मशान्ति प्राप्त करता है अपितु समाज को भी उसकी प्रतिष्ठा की ओर प्रेरित करता है । इसी दृष्टि से कबीर कहते हैं—

‘शैतलता तब जाणिये, समिता रहै समाइ ।

पय छांडे निरपय रहै, सबद न दूध्या जाइ ॥”

कबीर की विनयोपेन आध्यात्मिक शक्ति उनके दैत्यसम्भूत गर्व के रक्षक का उद्घाटन बड़ी सरलता से कर देती है । कबीर अपने दुर्बल शरीर में भी एक असौम्य शक्ति का साक्षात्कार करते हैं जो कर्म के मूल्य का किसी प्रकार हानि नहीं करती ।

समाज के विगलन का कारण कबीर स्व की सकीर्णता मानते हैं । जिससे अनेक विपत्तियाँ आ पादुर्भाव होता है । सामाजिक एकता का खंडन पारस्परिकता के बन्धन का शैथिल्य इसी सकीर्णता से उद्भूत होता है । अतः एव वे मनुष्य को कृष्ण-भङ्गता से निकालकर उसकी वृत्तियों को उदात्त बनाने की प्रेरणा भी देते हैं । जिसने वेद और पुराण का पुस्तक पढ़ डाली है, वह कबीर की दृष्टि में पंडित नहीं है । इस मसाले में ऐसे लोग न जाने कितने घाते और जाते हैं । सामाजिक दृष्टि से ही नहीं, वैयक्तिक कल्याण की दृष्टि से भी उनका कोई मूल्य नहीं है क्योंकि पांडित्य का गर्व उनकी उन उदात्त भावनाओं को, जिनसे लोक-मगल का परिपोषण होता है, दबोच देता है और ऐसे व्यक्ति समाज की प्रगति में न केवल दीवाल का काम करते हैं, प्रत्युत दूसरों को पगु बनाने का प्रयत्न करते हैं । ऐसे ‘पंडितमन्य’ लोगों की भर्त्सना करने हुए वे कहते हैं—

“पोथी पढ़-पढ़ जग भुझा, पंडित भया न कोय ।

ढाई आसुर प्रेम का, पढ़ सो पंडित होय ॥”

कबीर यह जानते थे कि लोक-मगल की सिद्धि किसी एक व्यक्ति की साधना से नहीं हो सकती थी, व्यक्तिमात्र का आचरण सामाजिक मगल तक पहुंचा सकता है । इसके लिये वे एक वानावरण की आवश्यकता समझते थे जिसका सृजन उनकी समकालीन परिस्थितियों में अति दुर्भर था । उस समय प्रश्न केवल एकेश्वरवाद और अनेकेश्वरवाद का ही नहीं था, अपितु वेदवाद और अवेदवाद का भी था । इतना ही नहीं अनेक छोटे-छोटे सम्प्रदाय अपनी अनेक भ्रातियों में आविष्ट होकर सामाजिक कुप्ताओं के रूप में प्रस्तुत हो रहे थे ।

इतम से किसी के भी पक्ष में कबीर की साधना की असफलता होती। इस कारण कबीर को साधना का एक नया मार्ग निर्मित करना पड़ा जिसके कारण-कारण में सम्प्रदायवाद को चुनौती थी, जिसमें पग-पग पर नव-जागरण का आह्वान था, समाज को कबीर एक चेतना का वरदान दे रहे थे—उस चेतना का जिसको कोई प्रगतिशील मतवाद आज तक समाज के सामने प्रस्तुत नहीं कर सका है। अनेक वादा के समर्थक अपने-अपने लक्ष्य की मोहनी लेकर यह कहने का दावा कर सकते हैं कि एक अग्रगण्य समाज की प्रतिष्ठा में उनका मत एकमान साधन है, किन्तु उसके साधना में क्या-क्या गूँठा है, दूसरा को उनके यत्न करने की आवश्यकता नहीं, वे स्वयं जान सकते हैं।

कबीर मतवादी नहीं थे। वे न तो किसी मत का विरोध करना चाहते थे और न किसी का समर्थन ही क्योंकि वे जाना ही जाते उनके लोक-मंगल की साधना में बाधक सिद्ध हो सकती थी। अतएव वे पक्ष-विपक्ष से ऊपर उठकर उस लोक का विचार करने लगे जिसमें न कोई ब्राह्मण है न कोई शूद्र, न राजा है न रक, न हिन्दू है न मुसलमान, न वेद है न कुरान, न मंदिर है न मस्जिद, न काशी है न काबा, न पंडित है न काबी और न पुजारी है न मुल्ला।

लोग यह कह सकते हैं कि यह कबीर का वह लोक है जिसमें इस भूतल के निवासी नहीं रहते। वह कबीर का हरि-लोक हो सकता है या उनका कोई मनोलोक जिसका 'तीन लोक स मथुरा ध्यारी' के सिवा कुछ नहीं कहा जा सकता। किन्तु यह कहना और समझना भ्रम होगा। इसकी पृष्ठभूमि को यदि मनोविज्ञान के उन्मूलक लोचनो से देखा जाय तो उसमें कबीर का वह मंगल-लोक मिलेगा जिसकी कल्पना आज के कवि ही नहीं राजनीतिज्ञ भी करने लगे हैं। धर्म-निरपेक्ष राज्य कबीर की उसी साधना की एक भग्न कड़ी कहा जा सकता है क्योंकि उसको एक सोपान कहना इसलिए उचित नहीं कि उस साधना की प्रतिष्ठा में कबीर ने अनीतिक तत्त्व को लौकिक बनाकर ग्रहण किया था। उन्होंने अद्वैत में एक अखण्ड समाज की भावना की थी जिसमें व्यक्तिगत भेद-दृष्टि के लिए आलोक की कोई किरण नहीं थी।

यह ठीक है कि भारत में अनेक महात्मा हुए, अनेक कवि हुए और अनेक दार्शनिक हुए किन्तु किसी के प्रयत्नो में ऐसी अद्वैत एकता नहीं मिलती।

जिन लोगों को कबीर में कोई स्थापन दीखता है या उन्हें किसी गर्वोक्ति का आभास मिलता है, वे उनके मूल में कबीर की ईमानदारी और सगन देखें। उनकी निर्भीकता और स्पष्टता देखें और उनके विवेक की गहनता देखें। यह ठीक है कि तुलसीदास ने भारतीय मानस के अधकार को दूर करने के लिये अपने मानस का आलोक दिया और यह भी है कि सूरदास ने हरि-प्रेमियों को मुग्ध करने के लिए लोक-मानस के तारों को भक्तृत्व दिया, किन्तु क्या वे किसी मतवाद से उल्टा ही ऊँचा उठ सके जितना कि कबीर उठे थे? क्या उनके आदर्शों में कबीर का सा ही एक पूर्ण समाज निहित था? शायद इस प्रश्न का कोई निष्पक्ष उत्तर न मिले। डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी ने यह कह कर कि महात्मा बुद्ध के पश्चात् यदि कोई व्यक्ति वैसा ही प्रौढ व्यक्तित्व लेकर आया तो वह कबीर था, कबीर के महत्त्व को अवश्य स्वीकार किया है, किन्तु यदि डॉ० साहब बुद्ध और कबीर की परिस्थितियों की तुलना करके साधनों के सम्बन्ध में निर्णय देते तो संभवतः उन्हें अपना मत बदलकर यह कहना पड़ता कि भारतीय इतिहास में कबीर एक अनुपम विभूति के रूप में अवतीर्ण हुए। जिन समय विश्वराज्य का स्वप्न साकार होगा, शायद कबीर के लोक-मगल की साधना का महत्त्व तब उस समय स्वीकार करेंगे।

जो लोग इस युग में आकर्षण और मोहन के सिवा और कुछ नहीं देखते, उनमें तो कुछ कहने की बात ही नहीं उठती, किन्तु जिन्होंने इस युग के दम्भ पाखंड, छल-छद्म, बपट, मिथ्यावाद, मिथ्याचार आदि को देखा है और इनके जाल में फँसकर युग को कोमते हैं वे कबीर की वाणिया तक पहुँचे। उनमें उनको अवश्य ही कुछ महानुभूति होगी कुछ तोष मिलेगा, कुछ तृप्ति मिलेगी और शायद वे यह भी सोचने लगे कि यदि उनमें शक्ति होती तो वे भी ऐसा ही बहने मिथ्याचारों और मिथ्यावादों को कबीर न फटकारा है उनमें समाज के विनाशकारी तत्त्व स्पष्ट हैं। समता की जो भावना, मानव-एकता की जो प्रेरणा कबीर की वाणी में साकार हुई है, उसमें लोक-मगल की साधना स्पष्ट है। महात्मा गांधी के इस युग में—उम महात्मा के युग में जिनने अहिंसा और सत्य की आधारशिला पर अपना जीवन निर्माण किया, सत्याग्रह को प्रतिष्ठित कर दुराग्रह का मूलोच्छेदन किया। अहिंसा की शक्ति से हिंसा को भगाया, वर्णभेद को उखाड़ कर समता को प्रतिष्ठित किया, मूखों को भोजन और नगों को वस्त्र दिलाने का जिन्होंने पूर्ण प्रयत्न किया—कबीर की लोक-साधना का

महत्त्व और भी बढ़ जाता है। जैसा कुछ दिन पहले तक राज्याभिषेक के अवसर पर राजा अपने किसी पूर्वज का हथियार चुनता था उसी प्रकार महात्मा गांधी के मुख और हाथा में शक्ति देखते हैं, वह विल्कुल कबीर की जैसी शक्ति है। परिस्थितियाँ इस युग में भी कुछ कम जटिल नहीं, दोनों ही लोक-मंगल के साधक रहे। अन्तर रहा तो केवल इतना कि महात्मा गांधी शिक्षित थे और कबीर ने 'भसि-कागद' ही नहीं छुआ था। किन्तु कबीर की वाणी में प्रखरता-मयी शक्ति थी और महात्मा गांधी की वाणी में मजबूत प्रभावोत्पादकता। एक मरहम लगाकर फोड़े को ठीक करता था, दूसरा चीर-फाड़ करने में सिद्धहस्त था। दोनों में कौन छोटा और बड़ा था—इसका उत्तर तो गायद फायदा ही द सके, किन्तु यहाँ तो तुलनात्मक दृष्टि से इतना ही कहा जा सकता है कि कबीर की वाणी में कभी कभी कविता की गहराई भी उद्बलित हो उठती थी, परन्तु अन्तरी सार्धन को यदि किसी मरणपुत्र ने फनवती देखा तो वह महात्मा गांधी थे।

लोक-काव्य की कसौटी पर कबीर-वाणी

कबीर के आध्यात्मिक सिद्धान्त योग के प्रतीको और 'भगति नारदी' आदि वाक्यों को देख कर कबीर वाणी को लोक-काव्य की कसौटी पर खटान में हिचक होने लगती है क्योंकि लोक काव्य का सम्बन्ध किसी दार्शनिक-वाग से नहीं होता । वह तो लोक-जीवन के सामान्यतम तथ्यों की अभिव्यञ्जना से ही संतोष कर लेता है क्योंकि वह किसी एक व्यक्ति की सम्पत्ति नहीं है । प्रत्येक मानव उसे अपनी निधि के रूप में अक्षुण्ण रखता है किन्तु देश-काल की छाप उन पर अवश्य लगी रहती है । जो बातें सामान्य जनता में समाहित होती हैं वही लोक काव्य की रीढ़ होती है क्योंकि काव्य भी तो वास्तव में समाज का ही चित्र है । कबीर की वाणी में यह गुण होने से वह लोक काव्य के ही अधिक समीप है । उसे दर्शन के अन्तर्गत रखना उसमें आये हुए लोक जीवन की उपेक्षा करना है । कबीर की सूक्ष्म अनुभूतियों में दर्शन का रंग झलकता है । यह उनके सत्संग का फल भी कहा जा सकता है किन्तु इनके साथ उनकी वे अनुभूतियाँ भी तो हैं जो उनके अन्तर से नहीं, बाहर से सम्बन्ध रखती हैं और ऐसे बाहर से जिसे प्रत्येक मानव अपना समझता है । दम-पाखंड के जिस युग में रहता था उस में राजा भी । उसमें दोना का सम्बन्ध था । जिस पर कबीर का अधिकार था उस पर हर किसी का अधिकार था । इस दृष्टि में कबीर की वह वाणी जो लोक में सीधा सम्बन्ध रखती है लोक-काव्य के अत्यंत समाहित हो जाती है किन्तु उनकी सूक्ष्म अनुभूतियाँ भी सामान्यतम प्रतीकों का आधार पाकर लोक जीवन से दूर नहीं रह जाती—

‘आइ ॥ सकौं तुझ पे, सकू न तुझ बुलाइ ।

जियरा योही लेहुगे, बिरह तपाइ तपाइ ॥”

यह एक आध्यात्मिक अनुभूति है जिसमें प्रेम का विरह पक्ष प्रबल है। इस साखी को लौकिक और आध्यात्मिक, दोनों अर्थ दिय जा सकते हैं। इसके अर्थ में एक ओर जीवात्मा और परमात्मा के सम्बन्ध को देखा जा सकता है तो दूसरी ओर विरहणी प्रियतमा का हृदय भी दीख जाता है। अतएव यह साखी त्रिभिन्न प्रकार एक ईश्वर प्रेमी की निधि है उसी प्रकार सामान्य प्रेमी की भी।

इसके अनिर्वक्त जीवन को दर्शन से विरहित नहीं किया जा सकता और भारतीय जीवन तो दर्शन की धरा पर ही प्रवाहित हो रहा है। उसके सुख दुख और आशा निराशा के उतार-चढ़ावों से जो गति और अवरोध आते हैं उन्हीं की अभिव्यञ्जना का नाम तो दर्शन है जो ध्वस्तनविषयक मान्यता है। मतवादा के सम्बन्ध में अनेक दार्शनिक प्रणालियाँ दीख पड़ती हैं किन्तु जीवन के सामान्यतम तथ्यों एवं तत्त्वों के विचारों को लेकर भी दर्शन साहित्य में अभिव्यक्त हो सकता है। उसी की प्रतिष्ठा अनेक भक्तों के ऊपर होती है और वही जीवन दर्शन है।

कबीर का जीवन-दर्शन निगूढतम हाते हुए भी सामान्यतम है। उनकी जो उक्तिया अद्वैतदर्शन की पथ-परंपरा को ही जमी हुई शिलाएँ प्रतीत होती हैं वे सामान्य मानव तक को रोचक लगती हैं। चाहे साम्प्रदायिक रीतियों से मोह हा जाने के कारण हम अपने राजमार्ग का भूल जाय किन्तु वह एक ऐसा मार्ग है जो सब बीबियों का काम साधता है, जो मनुष्य को सकीर्णता से निकाल कर उदार एवं सर्वगम्य मार्ग पर प्रतिष्ठित करता है। कबीर के सामने चाहे उपनिषदों का अद्वैतदर्शन रहा हो चाहे शंकर का मायावाद किन्तु वे उनकी भूल भुल्यो में भ्रान्त नहीं हुए। उनकी उक्तिया पर परंपरा का प्रभाव प्रतीत होता हुआ हुआ भी, उनमें 'अपनापन' है जिससे असहमत हान के लिए किसी को कारण मिलना दुष्कर है। उदाहरण के लिए निम्नलिखित साखी को लीजिय—

सपति माहो समाइया सो साहिब नहीं होइ ।

सकल माड में रमि रहया, साहिब कहिये सोइ ॥”

यह साखी आध्यात्मिक दृष्टि से ही नहीं सामाजिक दृष्टि से भी कोई मतभेद पैदा नहीं कर सकती। आध्यात्मिक दृष्टि से उसमें अद्वैतवाद का समर्थन दीख पड़ता है और सामाजिक दृष्टि से इसमें ईश्वर की प्रतिष्ठा करके मानव

बन्धुत्व की प्रतिष्ठा की गयी है। जहाँ मानव के अहंकारमूलक स्वाभित्व पर आघात किया गया है वहाँ समता एवं बन्धुत्व की भावना के लिये धरातल भी प्रस्तुत किया गया है। इस प्रकार की 'वाणी' किसी एक व्यक्ति या वर्ग में सन्ध न रखकर अपनी मार्गजनीनता को घोषित करती है। फिर इसे लोक-पाठ्य के पद से च्युत करना अनुचित ही होगा। कबीर की आध्यात्मिक अनुभूतियों की अभिव्यञ्जना में भी लोक-जीवन की बड़ी सरस भावियाँ मिल जाती हैं। एक भाकी देखिये —

“जरया जिनि जरं ।

कातौंगी हजरी का मूत, नणद के भैया की सौं ।”

इस पद में कातने के जिस कर्म का निर्देश है वह कबीर कालीन लोक-जीवन का आश्रय था। अब भी गाँवों में गरीब औरतें कटाई करके अपना और अपने परिवार का उदर-पोषण करती हैं। आज चरखे की बात नले ही राजनीति से अपना सम्बन्ध रखती देख पड़ती हो किन्तु पच्चीस-तीस वर्ष पहले तो गाँवों की अधिकांश स्त्रियाँ कटाई करती थी। यदि उनमें से कुछ अपने घर का मूत कातनी थी तो कुछ मजदूरी पर कातती थी। कटाई के भी अनेक भेद होते थे बिल्कुल उमी प्रकार जिस प्रकार कि मूत और रुई के अनेक भेद होते थे। आज तक एक जनश्रुति चली आ रही है कि दिल्ली में अकबर ने एक दरबार किया उस में किमी ने कटाई-कला का प्रदर्शन करते हुए एक रस्ती मूत को दो सौ गज से नपवा दिया था। इसमें चाहे कुछ व्युत्पन्न रही हो किन्तु कटाई का केवल व्यवसाय के रूप में ही नहीं बल्कि कला के रूप में भी मूल्य था, यह तथ्य अवश्य उद्घाटित होता है। ‘हजरी का मूत’ कला की ओर संकेत करता हुआ कटाई का नारी से संबंध स्थापित कर देता है। ‘नणद के भइया’ में नारी के लिए कितनी मोहकता है, नारी के हृदय में उसकी जितनी प्रतिष्ठा है, इस बात को नहीं भुलाया जा सकता। इसमें स्पष्ट है कि कबीर का यह पद किसी सम्प्रदाय या मतवाद के लिये नहीं बना था अपितु उसका सम्बन्ध सामान्य नारी से था। अतएव यह अवश्य ही नारी-कठ का भूषण रहा होगा। यह बात नहीं है कि

इस पद में केवल लाव-पक्ष ही प्रमुख है अध्यात्म पक्ष भी उतना हा ऊँचा है —

× × ×
 'सब जग ही भरि जाइयो एक बढइया जिनि भरै ।
 सब रांठिनि की साथ, चरखा को घरै' ॥
 × × ×

यहाँ बढई परमात्मा है, 'चरखा' शरीर है और 'हजरी का सूत' सूक्ष्म की अनुभूतियाँ हैं। कबीर की वाणियों में ये दोनों पक्ष अनेक स्थलों पर प्रबल हैं फिर भी लोक काव्य में उसका अपना स्थान है। इसी प्रकार—

अब मोहि से चलि नगद के घोर अपनै देसा ।”

इस पद में भी नारी के लिए कम आकर्षण नहीं है। नगद का बीर अपने प्रतीक रूप में जिस प्रकार पड़ितों के मन को मोहता है उसी प्रकार नारी-समाज के मन को भी।

ऐसा सोच लना भी अनुचित नहीं है कि इस प्रकार के गीता की शैली लोक प्रचलन प्राप्त न कर चुकी होगी। कहते हैं कि विद्यापति-पदावली का मिथिला और उसके ग्राम पास बहुत प्रचलन हो गया था और उनमें से बहुत से पद अब तक लोक मान्य बने हुए हैं। इसी प्रकार कबीर के पदा को भी लोकमान्यता प्राप्त है। सरगो, सितार या तानपूरे पर गाये जाते हुए कबीर के पद अब भी जनता का मोहन कर रहे हैं।

लोक-गीता के संबंध में विद्वानों ने कुछ माय-दण्ड बना रखे हैं और वे हैं द्रुत प्रवाह, शब्द विन्यास की सरलता, विश्वव्यापक समस्पर्शी सहज स्वाभाविक मनोरम व्यापार का उद्वेग आलम्बन या दुग्ध सम्बन्धी स्थूल ध्वन और माहित्यिक रूढ़ियाँ का बहिष्कार।

कुछ विद्वानों का यह मत भी है कि लोक-गीत की पृष्ठभूमि में कोई कथानक अवश्य रहता है। मैं समझता हूँ कि कथानक उमक लिए अनिवार्य

नहीं है। अनिवार्य है भाव-तीव्रता, प्रवाह-द्रुति और अनुभूति की सार्वजनीनता, भाव-तीव्रता, अभिव्यजना की कृत्रिमता और धिक्छिन्नता को नष्ट करके उसे स्वाभाविक और च्युस्त बनाती है। कबीर के गीतों में इन गुणों के अतिरिक्त आत्मपरकता का गुण विशेष है। यह ठीक है कि गीतों के लिए आत्मपरकता चाहिये, किंतु लोक-गीतों में आत्मपरकता के प्राधान्य की आवश्यकता नहीं है। विषयी की साधना में विषय का भी महत्त्व है। विषय या वस्तु का सहारा लिए बिना विषयी आकाश का पक्षी बन कर ही सर्वत्र नहीं उड़ सकता। उस को जो प्रश्रय, जो विश्राम चाहिये वह वस्तु में मिलता है। कबीर के गीतों में आत्मपरकता तो है, किंतु अनेक स्थलों पर उनका वस्तु-सम्पर्क भी प्रशस्त है—

“कबीरा प्रेम की कुल डरं, हमारं रासि बिना न सरं।

बाधि लै धोरा सौंनि लै क्यारी ज्यु तू पेड भरं॥”

×

×

×

इस पद में उक्त दोनों गुणों का समावेश है। यह गुण कबीर के गीतों में ही नहीं है, साखिया में भी है। हम उनकी साखियों को भी लोक-काव्य से दूर नहीं रख सकते। यदि लोक-काव्य की एक परख यह भी है कि उसे लोक-प्रेम या लोक-रुचि मिले तो कबीर की वाणी लोक-काव्य मिट्ट होती है। जिन चीजों को आज हम हठयोग से सम्बन्धित कह कर जनसाधारण से दूर की मानते हैं वे कबीर के समय में बहुत पास की माली जाती थी क्योंकि योग का सम्बन्ध सिद्धि और गुरु गोरखनाथ से जोड़कर लामऊ को विस्मयात्मक आदर देते थे। बाबा गोरखनाथ के सम्बन्ध में अनेक जनश्रुतियाँ और गीत बन गये थे जो बड़े उल्लाम के साथ जनता में गाये जाते थे। उन जनश्रुतियों और गीतों का मूल्य कबीर की वाणी में किसी प्रकार घटा नहीं, बल्कि बड़ा ही दीख पड़ता है।

जो काव्य-लोक के समीप बिना किसी प्रयास या प्रयत्न के हो पहुँचने की क्षमता रखता है और जो लोक-रुचि को तीव्रता से पकड़ लेता है, वह लोक-काव्य नहीं तो क्या है। जिस काव्य में जनता का हर व्यक्ति, समाज का प्रत्येक

सदस्य, छोटा हो चाहे बड़ा, अपना प्रतिनिध देख सकता है वही वस्तुतः लोक-काव्य है क्योंकि उसी में जनरुचि की सीधता से एकजने की शक्ति होती है। जिस प्रकार लोक-नायक वही है जो लोक-प्रिय है, जिसका प्रभाव लोक पर पड़े बिना नहीं रहता उसी प्रकार जो लोक को सींच कर अपने भावों के साथ उठाने की सामर्थ्य रखता है वह लोक-काव्य है। इस कमीटी पर कबीर की वाणी मधुरी नहीं उठती। व्यापार, व्यवसाय, व्यवहार, संस्कार, धर्म आदि ऐसा कोई भी तो सामाजिक पहलू नहीं है जिसको कबीर ने न छुआ हो।

वे क्षेत्र मीचने के तरीके जानते हैं। अनेक व्यापारों से परिचित हैं। तुरई की कीमत जानते हैं, हिडोले के खभा और डोरियों से उनका परिचय है, मधु-सचय का सारा रहस्य जानते हैं। वे बनिबे की चतुराई और वस्तुओं का मूल्य जानते हैं। क्रिमान और पटवारी से लेकर बन्दोबस्त के अहलकारों और हाकिमों के कारनामों को जानते हैं। वे विधवा की दशा से परिचित हैं, और सबसे अधिक जानते हैं वे अपने व्यवसाय को। कताई और बुनाई का जितना सूक्ष्म चित्रण कबीर ने अपनी रचनाओं में किया है वह न केवल उनके सम्पर्क की गहनता प्रकट करता है अपितु उनकी अभिव्यक्ति की सफलता भी। कहने का तात्पर्य यह है कि वे रक से राजा तक, चीटी से कुजर तक, राई से पर्वत तक और धीर पापी से परम पुण्यात्मा तक, सबको जानते हैं। सबके चित्र उनकी आँखों में हैं। वे अच्छे चित्रकार हैं, फिर भी विचित्र। वे केवल इन चित्रों को दिखाना नहीं चाहते। उनका मूल उद्देश्य समाज को भ्रमता-मोह आदि से सबंधित अनाचार एवं अत्याचार के पङ्क से निकालकर एक ही आध्यात्मिक स्रोत की ऊँचाई पर ला बैठाना था। इसी से वे कह उठते हैं—

‘तन खोजी नर ना करौ बड़ाई,
जुगति बिना भगति किनि पाई ।
एक कहावत मुसाँ काजी,
राम बिना सब फोकटबाजी ।
नवग्रिह बाँभण भगता रासी,
तिनहू न काटो जम की पासी ।
कहै कबीर यहू तन काचा,
सबद निरजन राम नाम साचा ॥”

यद्यपि लोक-काव्य सामाजिक उत्साह को प्रोत्साहित करता है, सामाजिक जीवन को संरक्षित करता है किन्तु उसका सम्बन्ध व्यक्तिगत उद्बोधन से भी रह सकता है—

“राम न जयहु कहा भयो अन्धा,
राम बिना जन्म मेलै फया ।
मुन दारा का किया पसारा, अन्त की बेर भये बटपारा ।
माया ऊपरि काया भाडीं, साय न चलै घोषरी हांडी ।
जयौ राम जू अन्ति उचारै, ठाडी बांह कबीर पुकारै” ।”

कबीर की वैराग्यवृत्तिमें विशेषतः व्यक्तिगत उद्बोधन से ही सम्बन्धित है । फिर भी उनमें सामाजिक प्रेरणा की उपेक्षा नहीं की जा सकती । कहा तो यह भी जाता है कि वैराग्य-भावना मध्य-युग की एक बड़ी भारी प्रवृत्ति थी जो अधिकांशतः सत्य भी है । शूर और तुलसी जैसे सगुणोपासक भक्त भी वैराग्य को भक्ति का साधन मानते रहे । कबीर की विरक्ति-भावना में लोकासक्ति के निवारण करने का लक्ष्य तो निहित है ही, साथ ही उसमें सामाजिक समता और एकता की भावना भी निहित है । जहाँ कहीं कबीर को विषमता का आग्रह दीख पड़ता है वही वे वैराग्य का दुधारा लेकर टूट पड़ते हैं । उनका प्रहार एक ओर सामाजिक वैषम्य पर होता है और दूसरी ओर ईश्वरीय एकता के बाधक तत्त्वों पर—

“तारै सबिये नाराहणा,
प्रभु मेरो दीन बयास दाय करणा ।

जौ तुम्ह पड़ित आगम जाणौ, बिद्या ध्याकरणा ।
सन्त भन्त सब ओषदि जाणौ, अति तऊ मरणा ।
राज पाट स्यघासण ग्रासण, बहु सुन्दरि रमणा ।
चन्दन चीर कपूर विराजत, अति तऊ भरणा ।
जोगी जती तपी सन्यासी, बहु तीरथ भरमणा ।
तु घित मु डित भौनि जदाघर, अति तऊ मरणा ।

सोचि विचारि सबै जग देखा, कहू न ऊबरणा ।

बहै कबीर सरणार्ई आपौ, भेटि जामन मरणा ॥”

हाँ, एक बात अवश्य है जो कबीर की वाणी को लोक-काव्य के पद पर आमीन होने से रोकती है और वह है समाज की कटुतम आलोचना, ऐसी आलोचना जो वर्ग और सम्प्रदायों पर सीधा प्रहार करता है। उनके सम्बोधन आलोचना की कटुता को और भी प्रखर कर देते हैं। इस प्रकार लोक-रचि और काव्य के बीच में आलोचना के आ जाने से कबीर-वाणी का लोक-काव्यत्व निबल पड़ जाता है।

कबीर के समय में ही उनकी वाणी की मान्यता गीतों के समान थी। इसका प्रमाण उनके अपने शब्द हैं—

“लोग जानै इहु गीत है, इहु तो ग्रह विचार ।

ज्यो कासी उपदेस होई, मानस मरती बार’ ॥”

कबीर यह जानते हैं कि ब्राह्मणिरूपण के सम्बन्ध से गीत की प्रतिष्ठा नहीं हो सकती, उसमें जीवन-तत्त्व भी होना चाहिये, सरसता का पुट भी चाहिये। फिर भी उनकी वाणी को लोग गीत समझते थे, उसका गीतवत् आदर होता था। इससे स्पष्ट है कि उसमें सामान्य जीवन-तत्त्व निहित है। उसमें कोई ऐसी बात अवश्य है जो उसे गीत-कोटि में रख देती है। चाहे कबीर विनयवश अपनी वाणी को गीत भले ही न कहते हो किन्तु उसकी मान्यता गीतों में थी, इस बात का उन्हें ज्ञान था। कबीर की उक्त साखी कबीर की वाणी को लोक-काव्य की कोटि में रखने का प्रयत्न करती है।

जो हो, भाषा की सरलता, अभिव्यक्ति की स्पष्टता, जीवन सम्पर्क, प्रवाह-द्रुति, प्रभाव-तीव्रता आदि के आधार पर कबीर-वाणी को लोक-काव्य के अन्तर्गत रख सकते हैं। उसका सम्बन्ध जिस प्रकार मनुष्य के अन्तर्लोक से है उसी प्रकार बहिर्लोक से भी है। दोनों दिशाओं में जीवन से उसका सीधा सम्बन्ध

है । जिस प्रकार चिन्तन की ऊँचाई और अनुभूति की गहराई से कबीर-बाणी का सम्पर्क है उसी प्रकार जीवन के विविध पक्षा से भी कबीर का परिचय है । इन दोनों में जो पैवद दिये हैं वे कबीर के कौशल के प्रमाण हैं । एक ही साथ दो दिशाओं में घुमना और दो मार्गों से एक ही लक्ष्य पर पहुँचा देना कबीर की अमोघ प्रतिभा का फल है । जिस मार्ग का अनुसरण अच्छे अच्छे शक्ति नहीं कर पाते, जिन साधनों का सफल उपयोग विरले ही भारतीय नन्दन कर पाते हैं उनका उपयोग ही नहीं करके जन जीवन से सहज सम्पर्क भी कबीर के हाथों में इतना प्रौढ़ और प्रभावोत्पादक बन गया है कि न मानने वाले भी उनको कविया की सरणि में रखते हैं । लोक-काव्य की कसौटी पर कबीर की बाणी को उतारने के लिए यह गुण पर्याप्त है ।

हिन्दी कविता की प्रतीक-परम्परा में कवीर का योग

छायावाद के कुछ समीक्षकों ने इस भ्रम को प्रभय दिया है कि प्रतीक-शैली पाश्चात्य-प्रेरणा मात्र है। उनके मत में इतना ही मूल्य है कि साहित्य ने भारतीय भाषाभाषी के साहित्यिक रूप-विधाना पर पर्याप्त प्रभाव डाला है किन्तु हमारे प्राधुनिक साहित्य को प्राचीन भारतीय परम्परा से विच्छिन्न करके देखना सर्वत्र समीचीन नहीं है। न केवल भारतीय धर्म और काव्य की प्रतीक-पद्धति की प्राचीनता ही असंदिग्ध है अपितु किसी भी देश के साहित्य और धर्म का ज्ञान वहाँ की अभिव्यक्ति परम्परा में गूनाधिक मात्रा में प्रतीक के प्रयोग का परिचय अवश्य देता है।

कहने की आवश्यकता नहीं कि मानव जाति के अस्तित्व के लिए प्रतीक की आवश्यकता पड़ती है। मानव जीवन का सारा मंत्र ही अपनी गति के लिए उस पर आश्रित रहता है। धर्म का कर्म-काण्ड-सबधी आदि भी विशुद्ध प्रतीक-विधियाँ के सिवा और कुछ नहीं है।

जब से मानव-भावों को अभिव्यक्त करने का साधन प्राप्त हुई तभी से प्रतीकों के प्रचलन का इतिहास प्रारम्भ हो गया। मानव के सामने जो-जो वस्तुएँ आयीं उनसे अपना सबंध रखने के लिए उसने नाम प्रदान किए, जो वास्तव में उनके मकेतमात्र थे। क्रमशः उनको एक-जनों-समुदाय की स्वीकृति प्राप्त होती गयी। उनके साथ ही क्रिया-आत्मा की सृष्टि भी होती गई। सम्भवतः पहले नामों से ही क्रिया का भी काम ले लिया गया हो किन्तु उनके साथ ही क्रिया मनुष्य के दारिद्र्यिक सक्तों के द्वारा व्यक्त होती रही होगी। धीरे-धीरे भाषाभाषी का विकास होता गया। सम्पत्ति और संस्कृति का इतिहास यह बताने की भी चेष्टा कर सकता

है कि पहले मनुष्य थोड़े शब्दों से अपना काम चलाना होगा। जैसे-जैसे उसके सबधों और आवश्यकताओं का विकास होता गया उसकी भाषा की शब्दावली बढ़ती गयी। इस विकास के गर्भ में भिन्न-भिन्न जन-समूहों ने इस धरा पर भिन्न-भिन्न प्रतीकों की योजना प्रस्तुत की। भाषाओं के पारिवारिक वर्गीकरण का अध्ययन आधुनिक अनेकता के भूत में निहित एकता का परिचय देकर भिन्न-भिन्न वर्गों के प्रतीकों का परिचय भी देता है।

प्रतीक वस्तुतः सकेतों का काम करते हैं। मानव के अस्तित्व के लिए प्रतीकों की आवश्यकता पड़ती है, यह बात उक्त विवेचन से प्रकट हो सकती है। डा० बडध्वाल ने ठीक ही कहा है, “मानव जीवन का सारा मंत्र ही अपनी गति के लिए प्रतीकों पर आधारित रहता है। धर्म का कर्मकांड सबधी अथवा भी प्रतीक विधियों के सिवा और कुछ नहीं है। भाषा भी वस्तुतः एक प्रतीकात्मक उपाय मात्र है।” प्रतीक तत्त्व जीवन की पुनर्गतिजन्यता को नियत एवं सत्य बनाकर उसे भावप्रवणता प्रदान करते हैं। प्रतीकात्मक प्रयोग सबधित धर्मों का प्रतीकों के आशिक अथवा पूर्ण गुणों में विभूषित कर देते हैं जिसमें नियत प्रभावोत्पत्ति की तीव्रता के क्षेत्र में श्रेष्ठ ज्ञान, भाव और अभिप्राय की सीमा तक पहुँचा जा सकता है किन्तु प्रतीकों की सबसे अधिक आवश्यकता आध्यात्मिक अभिव्यक्तियों के क्षेत्र में प्रतीत होती है जहाँ कि बहुत सूक्ष्म सत्यों को भी सरल एवं भावपूर्ण ढंग में व्यक्त करना होता है अन्यथा वे हर किसी को बोधगम्य नहीं होते। “जीवन के अन्तस्तन तक प्रवेश पाप हुए तथा सूक्ष्म दृष्टि वाले आत्मद्रष्टाओं की प्रतिभा द्वारा अनुभूत सत्य मानव जाति के उपयोग में सभी आते हैं जब उन्हें गहरे रंगों में रंजित एवं पूर्ण सौन्दर्ययुक्त प्रतीकों के बने रूपों का आश्रय मिल जाता है, परन्तु इस साकेतिक भाषा को समझने के पहले कुछ न कुछ सीखने की आवश्यकता पड़ती है।” अन्यथा प्रतीकों का वास्तविक मर्म समझने में भूल हो जाया करती है। प्रतीकवाद यथावैवाद में परिणत होकर सदोष बन जाता है। कुछ वैष्णव सम्प्रदाय तक इस दोष से कलंकित हो गये हैं।

१ बडध्वाल—हिन्दी काव्य में निरुपणधारा (अनुवाद-परशुराम चतुर्वेदी) पृष्ठ ३७७

२ बडध्वाल—हिन्दी काव्य में निरुपणधारा (अनुवाद-परशुराम चतुर्वेदी) पृष्ठ ३७७

प्रतीका का इतिहास मानव अनुभूति और अभिव्यक्ति का इतिहास है। अनुभूति के अभिव्यजना पथ पर आते ही प्रतीको का प्रचलन हो गया होगा, किन्तु बला के इतिहास में प्रतीक पद्धति का विकास सौन्दर्य भावना से संबंधित है। मोहन-जो-दड़ो के अन्नावशेष सौन्दर्य भावना के विकास और प्रतीक-प्रयोग के प्राचीनतम उपलब्ध उदाहरण हैं।

काव्य भावा की सहज अभिव्यक्ति है। अनुभूति से प्रेरित कल्पनाएँ प्रतीको को जन्म देती हैं। अनुभूतियों के अभिव्यक्ति-पथ में उद्गारों के सकोच वक्रता अथवा असमर्थता की समुपस्थिति होने पर उसे प्रतीका का उस समय आश्रय लेना पड़ता है जबकि उद्गार अवमनीय हो उठते हैं।

जिस प्रकार जीवन की विभिन्न क्रियाओं के लिए अनेक संकेतों का उपयोग होता है उसी प्रकार काव्य में भावा और विचारा की सम्यक अभिव्यक्ति के लिए प्रतीक शब्दा का प्रयोग होता है। काव्य में प्रतीक अपना नियत स्थान रखते हैं। 'कवि समय' उनसे अधिक सम्बन्धित है। प्रतीक सामान्य भाषा में बहुत कम प्रयुक्त होते हैं अथवा होते ही नहीं। जब ये सामान्य भाषा का अनिवार्य अंग हो जाते हैं तो वे प्रचलन में आ जाते हैं प्रतीकात्मक गौरव का खा बँटत हैं। नायों और सनो की भाषा में अवधूत शब्द यागी के लिए आता था किन्तु आज वही शब्द अधूत होकर 'ऊटपट' या 'मूख का वाचक होकर प्रचलित हो गया है और उसने अपना अर्थ खो दिया है।

भावनावश मानव की अनादिता स्वीकार कर लेने पर तो प्रतीको का इतिहास भी अनादि बन जाता है और यदि विकासवाद की कसौटी पर मानव की परीक्षा करें तो प्रतीक भी मानव सभ्यता के सहचर मिश्र होत हैं।

हा, साहित्यिक प्रतीका का उपलब्ध प्राचीनतम रूप वेदों में मिलता है। वैदिक देव दानियाँ प्रतीकत्व से संपुष्ट हैं। इनके आकार-प्रकार में धार्मिक भावना और कल्पना का मधुर मिलन है। जहाँ ब्राह्मण ग्रन्था ने आचार-क्षेत्र में प्रतीक-पद्धति को अपनाया है वहाँ उपनिषदों ने अध्यात्म-क्षेत्र में प्रतीका से काम लिया है। वहाँ अक्षर या शब्द तक न प्रतीकता धारण की है। ॐ ऐसा ही एक प्रसिद्ध अक्षर है जिसकी प्रतीकता उपनिषद् में इस प्रकार स्वीकार की गयी है—

एतद्वेवाक्षर ब्रह्म एतद्वेवाक्षर परम ।

एतद्वेवाक्षर ज्ञात्वा यो यदिच्छति तस्य तत्^१ ॥

प्रा

३. ब्रह्म या परमात्मा का प्रतीक है। उसको अक्षर ब्रह्म भी कह सकते हैं। यह निराकार एवं निगुण के ज्ञान में आलम्बन का काम करता है। इसीलिए इसके सम्बन्ध में कहा गया है —

एतदालम्बन श्रेष्ठमेतदालम्बन परम ।

एतदालम्बन ज्ञात्वा ब्रह्मलोके महीयते^२ ॥

बौद्ध-साहित्य और कला के अध्ययन से प्रतीको के विकास पर रोचक प्रकाश पड़ता है। मारम्म में भगवान् बुद्ध के उपदेशों की प्रकृति करने के लिए भारतीय गित्त विद्या में जो प्रतीक अपनाये गये उनमें दो प्रमुख थे—गुम्बद के रूप में उलटा कमल पुष्प और स्तूप। एक में भौतिक उपदेश सुरक्षित हैं और दूसरा मारगभ उपदेशों का प्रतीक है। इन्हीं में गुग काल के पश्चात् बुद्ध प्रतिमा निर्माण की प्रेरणा मिली और प्रतीकोपासना का प्रचलन हुआ। बौद्ध साहित्य में भी प्रतीकों की समृद्ध परिपाटी का विक्रम हुआ। जातक कथाओं की प्रतीक कारमकता प्रथित और स्पष्ट है।

पुराणा में प्रतीको के आश्रय में अनेक कथाओं का गुम्फन किया गया है। पंडानन, काली गजानन, दत्तानन, त्रिशिरा आदि अनेक नामों में प्रतीकोप्राप्त है। इन नामों के साथ जो कथाएँ गुम्फित हुई हैं उनमें धार्मिकता, श्रद्धा, कल्पना आदि अनेक उच्च भावों की मण्डित किया गया है।

सिद्धा और नाथों की रहस्यमयी कविक साधनाओं ने अनेक प्रतीको को जन्म दिया है। सिद्धा की सध्या भाषा 'हिन्दी-कूटो' की जननी कही जा सकती है। उसमें प्रतीको न अथ की निगूढ़ अभिव्यजना में कितना योग दिया है यह बात सिद्ध-साहित्य के आलोचकों में छिपी नहीं है। नाथों में प्रतीको की परंपरा के योग के क्षेत्र में केवल पिष्टपेषण करते हुए कला के क्षेत्र में अवश्य विकास

१ कठोपनिषद् १२१६

२ कठोपनिषद् १२१७

किया । उनके कूट पदों और उलटबासिया में परवर्ती शैली का प्रारूप तैयार हुआ ।

योग साधनाओं में नाडियों ने नाम प्राप्त किया । इडा, पिंगला और सुषुम्ना का महत्त्व विकसित हुआ । उन्होंने प्राण-वाहिनी होने के कारण जीवन-वाहिनी गंगा, यमुना एवं सरस्वती का प्रतीकत्व धारण किया और अनेक श्लोक ऐसे प्रतीका की शक्ति लेकर बन गये —

‘गगायमुनयोर्मध्ये बहत्वेष्टा सरस्वती ।
तासान्तु सगमे स्नात्वा धन्यो याति परागतिम्’ ॥”

गोरखवाणी में भी इस प्रकार के प्रतीका का प्राचुर्य है । गंगा-यमुना के सगम को गोरखनाथ ने एक पद में देखिय जहाँ पर स्नान करने की बात परपरा-मुक्त है —

गंगा जमुना कूले पैसि करिलै असनान^१ ।
चापीला झूमे अवधू धरोला धियान^२ ॥

अर्थात् योगी को गंगा यमुना के कूल पर (इडा-पिंगला के मिलन में, सुषुम्ना का माग खुलन की स्थिति में) स्नान से शुद्ध हो जाना चाहिये । मूलाधार को दबाकर (सषोषण कर) ध्यान धरो ।

काव्य में जिसको ध्वनि नाम से समझा जाता है उसका भी थोड़ा बहुत सम्बन्ध प्रतीका से रहता है । काव्य शास्त्र के ध्वनि-सम्प्रदाय वाले तो ध्वनि को ही काव्य का प्राण मानते हैं । कभी कभी तो ध्वनि का समग्र भार प्रतीकों पर रहता है । ध्वनि में व्यग्य रहता है और वह शब्द विशेष में अन्य शब्दों की संगति से आता है । वह वाच्यार्थ से भिन्न होता है । अभिप्राय वाच्यार्थ से पृथक् रहता हुआ भी स्पष्टतः व्यक्त हो जाता है किन्तु शाब्दिक संकेत से । रस के सम्बन्ध में भी यही बात है कि वह व्यजित हुआ करता है । इसी प्रकार अनिवर्चनीय आध्यात्मिक अनुभव को भी गूँग के गुड़ से तुलना दी गयी है ।

१ शिव-सहिता

२ गोरख-वाणी

गंगा मनुष्य मकेतयात्र कर सकता है। इसी प्रकार कवि अपने अनुभूति-रस को केवल संकेतो से व्यक्त कर सकता है। उनमें से कुछ मकेत तो अलंकार आदि के सम्बन्ध से भाषा का ही अंग बन जाते हैं किन्तु कुछ मकेत सामान्य शब्दों-जैसे होते हुए भी अभिप्राय देकर अभिव्यक्ति को एक निश्चित लक्ष्य तक पहुँचा देते हैं।

यह ठीक है कि प्रतीक भाषा में अपना अभिप्राय लेकर आते हैं। और इसी अभिप्राय की सफल अभिव्यक्तता में उनकी प्रतिष्ठा है किन्तु उनके क्षेत्रीय प्रयोग उन्हें सरसता और नीरसता प्रदान करते हैं। इसी कारण योग-क्षेत्र के प्रतीक शुष्क और नीरस एवं शक्ति और प्रेम क्षेत्र के बड़े सरस और मोहक होते हैं। भक्ति के विभिन्न सम्प्रदायों में प्रतीकों के मान के साथ उनकी सरसता भी अपना मूल्य रखती है। आत्मा और परमात्मा के मिलन से उद्भूत आनन्द की तुलना दार्शनिका ने स्त्री पुरुष के मिलन-जन्य आनन्द से करके भक्तों के लिए प्रतीक-मार्ग को खोल दिया। कृष्ण और योषिणा की मिलन-रीति में भक्तों ने आत्मा परमात्मा के मिलन को देखा। अनेक लीलाओं को प्रस्तुत करते में भक्तों ने जिन भाषा और शैली का प्रयोग किया उसमें प्रतीकों का मूल्य अविस्मरणीय है। क्या राधा के विकास का इतिहास प्रतीक की सरसता के विकास का इतिहास नहीं है? जयदेव की धीरूष-वाणी इस विकास का प्रमाण है। ब्रह्मवैवर्तपुष्प आदि रचनाएँ भी इसी साधना का साक्ष्य देती हैं। मियला और ब्रज से हिन्दी-धरा पर जो रस धारा प्रवाहित हुई उसमें प्रतीकों की सरसता स्पष्ट है। इस सरस प्रतीकता से अलग भवन वाणी का कोई मूल्य नहीं रह जाता। कला का वैभव, कल्पना का गौरव और धर्म का आग्रह मरस प्रतीकों के माध्यम से ही निर्वाहित हुआ है।

कबीर के हाथों से प्रतीक परंपरा का सुन्दर भू-वार हुआ। यह ठीक है कि कबीर का उद्देश्य कविता करना नहीं था, परन्तु वे स्वभाव से कवि तो थे ही। वाणी उनकी दायी थी किन्तु उसको कबीर के निरतिष्ठ और निर्भीक व्यक्तित्व का बल प्राप्त था। अतः उनकी कृतिया में वह करामात मिलती है जिसे देख कर बड़े बड़े आलोचकों को भी दग रह जाना पड़ता है।

प्रतीकों के प्रयोग में कबीर की स्पष्टता उनकी अभिव्यक्तता से स्पष्ट है। न केवल मौलिक प्रतीकों में ही कबीर का अभिव्यक्ति कौशल दीप्त पड़ता

है अपितु उनके सामाजिक और पारिवारिक प्रतीक तो और भी समर्थ और मनोहर हैं। उनके 'कूट' जहा भागवत, विद्यापति-पदावली और गोरखबानी का स्मरण दिनाते हैं वहा उनकी उलटबासिया पहेलियों की मौखिक परंपरा अथवा किसी अज्ञात निश्चित परंपरा की कड़ी के रूप में भाविर्भूत होनी है।

कबीर के योगिक प्रतीक परम्परा-युक्त हैं। वे सिद्धों और नाथों की दृष्टान्त के प्रचलित भिक्के हैं। यह तो पहले ही कहा जा चुका है कि प्रतीक अतिप्रचलित होकर काल-जय से अपना प्रतीकत्व खो देते हैं, फिर भी किसी सम्प्रदाय के स्वर में वे अपनी मौलिक शक्ति सुरक्षित रखते हैं। सिद्धों के योगिक प्रतीक कबीर के समय तक भी साम्प्रदायिक ही बने रहे। सामान्य भाषा में वे प्रचलित रूप में स्वीकार न किये गये इसलिए सामान्य अर्थ के स्थान पर वे विशेष का चोत्तन करते हैं।

कबीर के योगिक प्रतीकों का वर्गीकरण साकेतिक और पारिभाषिक प्रतीकों के रूप में किया जा सकता है। गंगा, यमुना, सरस्वती, त्रिवेणी, असौपाट, प्रयाग आदि शब्द साकेतिक प्रतीक हैं किन्तु सहज, भजपा, धून्य, हरि, निरजन, नाद, बिंदु आदि पारिभाषिक प्रतीक हैं। सुरति-निरति पारिभाषिक प्रतीकों के अच्छे उदाहरण हैं। कबीर ने दोनों प्रकार से प्रतीकों का सफलता से प्रयोग किया है। साकेतिक प्रतीकों का एक उदाहरण देख कर उनके प्रयोग का अनुमान किया जा सकता है —

“सूर समाणा चन्द मे बूझ दिया घर एक।

मन का ध्यता तब भया कछ पुरबला लेख” ॥”

यहा 'सूर' और 'चन्द' क्रमशः पिपला और इडा के लिए प्रयुक्त हुए हैं और दोनों का एक घर सुपुष्पा में होता है। यह योग की अवस्था विशेष है। जिसको आलोचकों ने कबीर का योगात्मक रहस्यवाद कहा है। यह ऐसे ही साकेतिक प्रतीकों से बना है। साकेतिक प्रतीकों का तो कबीर-वाणी में प्राचुर्य है। योग के सम्बन्ध से ही ऐसे प्रतीकों का प्रयोग नहीं हुआ अपितु अन्य सम्बन्धों से भी हुआ है, जैसे —

“कबीर धूलि सकेल करि, पुडो ज बाधो छह ।

दिवस चारि का पेयणा, अति पेह की पेह ॥”

यहाँ ‘पुडी’ शब्द साकेतिक प्रतीक है जो शरीर की ओर सकेत कर रहा है । एक दूसरा उदाहरण देखिये,—

“कबीर देवल बहि पडघा, ईंट भई संवार ।

करि चिजारा सों प्रीतिओ, ज्यं बहे न दुजो वार ॥”

इस सान्नी में प्रतीकों का बाह्य द्रष्टव्य है । ‘देवल’ शरीर का, ‘ईंट’ हड्डियों का, ‘चिजारा’ परमात्मा का और ‘ठहना’ मरने का प्रतीक है । इन सामान्य शब्दों में ईश्वर-प्रेम का कितना गहरा रहस्य निहित है, इसके भावार्थ से स्पष्ट है । साकेतिक प्रतीकों में मौनिक और परंपरायुक्त, दोनों प्रकार के प्रतीक मिलते हैं । उसी प्रकार पारिभाषिक-प्रतीकों में भी ये दोनों प्रकार प्राप्य हैं । पारिभाषिक प्रतीकों का एक उदाहरण देखिये —

“अजपा अपत सुनि अभि अतरि, यह तत जानै सोई ।”

प्रववा

“मुरति समाजी निरति मे निरति रही निरधार ।

सुरति निरति जब परचा भया, भव सूटे स्थब दुवार ॥”

प्रसंगवश यहाँ यह कह देना भ्रमजन्य न होगा कि जहाँ नाथों के लिए यौगिक क्रियाएँ ही माध्य हो गयी हैं वहाँ कबीर के लिए वे साधन-मात्र हैं । कबीर का माध्य तो प्रत्यक्ष प्रेम है जिससे भिन्न परमात्मा भी नहीं है । कबीर ने उस प्रेम के लिए ‘रस’, ‘रसायन’, ‘हरिरस’, ‘रामरस’ आदि प्रतीकों का व्यवहार किया है —

“हरिरस पीया जागियै, कबहुं न जाइ खुमार ।

भैरवा घूमत किरै, तब की नहि सार ॥”

ऐसे स्थलों पर कबीर की मस्ती निसर्ग-काव्य का मधुर रस प्रवाहित कर पाठक की समग्र चेतना को अभिविक्त कर देती है ।

सिद्धो और नाथा की परंपरा से आये हुए सख्यामृतक प्रतीक भी कबीर में मिल जाते हैं—

घोंसठि दीबां जोड़ कर, चौदह चढ़ा मांहि ।

तिहि घरि किसका चानिणा, जिहि घरि योबिद नांहि ॥”

यहां ‘घोंसठ’ और ‘चौदह’ सख्यावाचक प्रतीक हैं जो त्रयश कलाश्रो और विद्यामा के लिए व्यवहृत हुए हैं ।

कबीर-बाणी में प्रतीको का सौन्दर्य यदि कही देखना हो तो उनके रूपको में देखना चाहिये जिनमें काव्य मातुर्य और प्रतीकोत्कर्ष, दोनों एक साथ अभिव्यक्त हुए हैं यथा—

“दुलहनीं गावहु भगतचार,
हम घरि आये हो राजा राम भरतार ।

×

×

कहं कबीर म आहि चले हैं, पुरिय एक अदिनासी ॥”

प्राध्यात्मिक अनुभूतियों की अभिव्यक्ति के लिए कबीर ने जिन प्रतीको को चुना है उनमें सरल व्यावहारिक अभिव्यजना के साथ कवि की मौलिकता भी निहित है । दैनिक जीवन से उपचित होने के कारण उन प्रतीको में जो आकर्षण और मोहन है वह सिद्धा और नाथो की बानियों में अप्राप्य है ।

जब प्राध्यात्मिक अनुभवा के दिव्य आल्हाद की अभिव्यक्ति में भाषा की सामान्य शक्तियां जबाब दे देती हैं तो कबीर कदाचित् विवश होकर उन लौकिक व्यवहारों के मोध्यम को अपनाते हैं जहां से उनकी अनुभूति का निकटतम दर्शन हा सके । उनमें प्रेयसीयता अपनी पूरी शक्ति से व्यक्त होती है । जो प्रेम दाम्पत्य संबंधों की तीव्रता में लौकिक रूप धारण करता है वही उस अलौकिक शाश्वत आकाश में परिवर्तित हो जाता है जो उसका परस्पर शक्ति से शान्त एवं निश्चल सम्बन्ध स्थापित करती है । इस प्रेम में दुलहिन और दूल्हा ही विलक्षण नहीं अपितु उनका सम्बन्ध सहज होते हुए भी विलक्षण है । उनका विवाह को देखने के लिए तैयार करोड़ देवता और अठानी हजार मुनि उपस्थित हुए हैं—

“गुर तेतीमू कीतिग प्राये, मुनिवर सहस्र अठासी ।

बहै कबीर हम ब्याहि चले है, पुरिष एक अविनासी ॥”

लेकिन केवल दाम्पत्य प्रतीक आत्मा परमात्मा के सम्बन्ध को प्रकट करने में असमर्थ है, अतः कबीर कभी स्वामी मेवक मन्मन्व को प्रकट करने के लिए भी प्रतीको का प्रयोग करते हैं—

“मोहि बेचि गुताई

तन मन धन मेरा रामजी के लाई ॥”

और कभी उसे जननी के रूप में भी देखने लगते हैं—

“हरि जननी मैं बालिक तेरा,

काहे न मीगुण यकसहु मेरा ।

सुत अपराध करै दिन केले, जननी कं चित रहै न तेते ।

कर गहि केस करै जो घाता, तउ न हेत उतारै माता ॥

बहै कबीर एक बुधि बिचारी, बासक दुखी दुखी महतारी ॥”

कबीर के बहुत से आध्यात्मिक प्रतीक भोक् जीवन का बड़ा निकट और सरस परिचय देते हैं । आत्मज्ञानी या ईश्वर-प्रेमी के विभोर होने के लिए एक क्षेत्र है और लोक रत व्यक्ति के लिए दूसरा क्षेत्र । यहाँ कभी-कभी दोनों की टुट्टि हो जाती है । यद्यपि इन प्रकार का अवसर कबीर द्वारा प्रयुक्त असकारो द्वारा विशेषतः रूपका और अन्वयोनित्यो द्वारा प्रदान किया जाता है किन्तु वस्तुतः साध लेन होता प्रतीको का है । ‘मीनी भीनी बीनी चुनरिया’ जैसे पदों की प्रतीक-योजना में काव्य का सरस प्रवाह दर्शनीय है । भक्त रूपी प्रिया के लिए परमात्मा रूपी प्रेमी ने जो चुनरी सँवार कर दी है वह कितनी रसीली और सजीली है, देखिये तो सही—

‘चुनरिया हमारी विधा ने सँवारी,

कोई पहिरं पिथ की प्यारी ।

आठ हाथ की बनी चुनरिया,

पच रख पठिया पारी ।

चाँद गुरुन नामें आँचल लाने,

जगमग जोति उजारी ।

बिनु ताने यह बनो चुनरिया,
दास कबीर बलिहारी१ ॥”

यह चुनरिया हमारे कितने निवट की है किन्तु प्रतीको के ज्ञान के इसका आध्यात्मिक सौन्दर्य प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। यहा प्रतीक कितने सरल व्यवहारिक हैं उनसे पाठक या श्रोता का सम्बन्ध सहज ही हो जाता है। 'चुनरी' से प्रत्येक मानव का सम्बन्ध है किन्तु प्रतीक रूप में इसने कैसे दो दे डाले है, यही इसकी साकेतित्वता है।

या तो कबीर के बहुत से उपमान प्रतीक शक्ति से युक्त हैं और आलोचक उपमानों में भी प्रतीकता देखने की चेष्टा करते हैं किन्तु वास्तव में उनको प्रतीक नहीं कहा जा सकता। यह ठीक है कि उपमान उपमेय के साधर्म्य आदि गुणा के कारण किसी सीमा तक प्रतीक शक्ति धारण करता किन्तु रूपकातिशयोक्ति जैसे कुछ मलकारों से ही, क्योंकि वहाँ उपमेय का नि हो जाने से, उपमान और प्रतीक का अन्तर मिट जाने से, उपमान ही प्रतीक पद पर आसीन हो जाता है। कबीर के कूटा में ही नहीं, उलटबासियों में ऐसे प्रतीकों का प्राचुर्य है—

“तरवर एक पेड़ बिन ठाढ़ा, बिन फूला फल लागा ।
साला पत्र कछु नहीं धाकै, भट्ट गगन मुख भागा२ ॥”

अथवा

‘भेरै चढ़े सु अघधर डूबे निराधार भये पा ।
अघट चले सु नगरि पहुँचे बाट चले ते लूटे ॥
एक नेवडी सब लपटाने, के बाधे के छूटे ॥”

कहने की आवश्यकता नहीं कि कबीर की प्रतीक योजना में बहुत तो परंपरागत मार्ग हैं किन्तु कुछ प्रतीक उन्होंने अपने दिये हैं जो 'कवि' की प्रेरणा न होकर भौतिक उद्भावना का परिणाम है। यह कहा जा सकता है कि कबीर के योगिक प्रतीकों के लिए एक बना हुआ माग था। उन

देखने की, धौन भोगने की सामना लेकर जाते हैं। उसी प्रकार जग-जीव माया को भोगते हैं, किन्तु इस भोग से किसी की तृप्ति नहीं होती। प्रत्येक भोगी अतृप्त ही जाता हुआ दीखता है—

“कबीर माया पापणी, लालं लम्या लोभ ।

पूरी किन्हूँ न भोगई, इनका इहै बिभोग ॥”

अब प्रश्न यह उठता है कि क्या माया-जग्य भ्रम (अज्ञान) का अत्यन्ता-भाव है ? अन्धकार में प्रकाश का अत्यन्ताभाव होने पर क्या प्रकाश की सत्ता भाती जा सकती है ? क्या भस्मावृत अग्निवस्तुका में अग्नि का अत्यन्ताभाव मानना उचित है ? फिर यह भी एक प्रश्न है कि ज्ञान और अज्ञान में सत्य कौन है ? यदि अज्ञान सत्य है तो ब्रह्म को ‘सच्चिदानन्द’ कहने का कोई अभिप्राय नहीं दीख पड़ता। यदि अज्ञान ‘असत्’ है तो उससे ज्ञान का प्रादुर्भाव सम्भव नहीं है। इसमें कपिल मुनि का यह वचन, कि असद्वस्तु से सद्वस्तु का उद्भव नहीं माना जा सकता, प्रमाण है। अन्धकार से प्रकाश का प्रादुर्भाव कभी नहीं हो सकता। यह ठीक है कि किसी स्थल के प्रकाश से ओझल हो जाने से वहाँ अंधेरा हो जाता है, किन्तु अन्धकार के आवरण से प्रकाश नहीं हो सकता। यह तो प्रायः देखने में आता है कि दुर्दिन से दृष्टि-पथ पर मेघावरण के कारण किसी-किसी स्थान पर दिन में भी अन्धकार हो जाता है, परन्तु किसी अंधेरी निधा में मेघों के छा जाने से प्रकाश नहीं हो जाता। इससे यह अभिप्राय निकलता है कि सत् का विनाश नहीं हो सकता और असत् का भाव नहीं हो सकता। इस विषय में गीता का वाक्य प्रमाण है—

“नास्ततो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सत ।”

शास्त्र प्रमाण है कि ज्ञान सत् है और अज्ञान असत्, अतएव ज्ञान का कभी विनाश नहीं हो सकता और अज्ञान की कभी सत्ता नहीं हो सकती।

ज्ञान के ऊपर माया का आवरण था जाने से ही अज्ञान का चमत्कार दिखाई पड़ता है। माया मूढम शरीर तक के साथ लगी रहती है और इसी के विकारों के कारण पुनर्जन्म लेना पड़ता है। माया के कारण ही मन चञ्चल और विकृत होता है। जब तक मन में विकार रहते हैं, तब तक मसार से पीछा नहीं छूटता। जब मन निर्मल हो जाता है, तब उसका निर्मल आत्मा में विलय हो जाता

हैं। माया के प्रभाव से स्वस्व विस्मरण की दशा ही बन्धन की दशा है। जब ज्ञान के प्रकाश से अज्ञान का भ्रंश दूर हो जाता है तो माया का बन्धन भी टूट जाता है। यही मुक्ति की दशा है।

कबीर की माया तत्त्वतः शङ्कर की माया से अभिन्न है। उसे कबीर ने ब्रह्म-माया भी कहा है और अपनी भी। काम, क्रोध, मोह आदि माया के अनेक अङ्ग हैं। सत्त्व, रज और तम माया के तीन गुण हैं और पञ्चतत्त्व माया के ही अवयव हैं। रूप, बस, छद्म, पाप, पुण्य आदि में माया की ही परम्परा है। बड़े-बड़े तपस्विया, मुनिया और ऋषिया में भी इसका संचार है। इस माया ने नारद जैसे मुनि तक को निगल लिया था। यह ब्रह्मा के घर में ब्रह्माणी और शिव के घर में पारती हाकर बँठी है। जा माया से लगाव रखते हैं उनको यह तग करती है और जा इसको लातों से कूट-पीट कर रखते हैं, उनकी यह दासी बनी रहती है।

कबीर की उक्तियों से यह प्रकट हो जाता है कि जो माया अज्ञान की दशा में जीव का पीछा नहीं छोड़ती, वही ज्ञान के प्रकाश में प्रभावहीन हो जाती है। माया के दा काम दीख पड़ते हैं — एक तो यह कि वह अपने प्रभाव से, अपने पर्व से आत्मा के स्वरूप को छिपाती है और दूसरे अपने नाता रूपों के प्रसार से भ्रान्त जीव को मोहित करके धुमाती है। अनेकता भ्रम से ही उत्पन्न होती है। ज्ञान एवं विवेक के लोचनों में अनेकता जैसी कोई वस्तु ही नहीं है—

‘कषता बकता मुरता सोई।

आप बिचारै सो ग्यानी होई॥”

कबीर एकरूप सत्य को निर्विकार मानते हैं। मेघ के कारण रवि का दृष्टि से ओझल हो जाना रवि की विकृति नहीं है। जिस दृष्टि से यह जगत् दिखाई पड़ता है वह भी माया है और यह जगत् भी। सच तो यह है कि माया ही माया में उलझती है। इसीलिए कबीर कहते हैं —

“भूठे भूठ रह्यो उरकाई।”

इस मिथ्या की प्रतीति को कबीर मन का भ्रम मानते हैं जो मन के निर्मल होने पर दूर हो जाता है। उसी निर्मल मन में आत्मा की अनुभूति होती

हैं। मैं तै और तै में का भेद दूर होकर शुद्ध ज्ञान दृष्टि से ही आत्मा का रूप सचित्र दिखाई पड़ता है।

इस प्रतीयमान द्वैत से अद्वैत सत्य किसी प्रकार बाधित नहीं होता। अनेक वज्र की अनक गाया म रहने पर भी दूध एक ही रहता है। उसी प्रकार इस दर्शमान ज्ञानत्व म एक ही सत्य एक ही आत्मा का प्रकाश है। जिस प्रकार अनक वेश एक नट को अनक रूपा म प्रस्तुत कर देते हैं उसी प्रकार एक ही आत्मा को अनेक पञ्चतत्त्व के पुत्र अनेकश प्रकट करते हैं —

मेघ अनक एकधू कैसा नाना रूप धरे भट जैसा।

सब शरीरो मे समाया हुआ आत्म तत्त्व केवल कहने-सुनने के लिये अनेक-जमा प्रकट होता है वास्तवमे ऐसा है नहीं। जैसे अनक घडो मे पड़ने वाले मूय के प्रतिबिम्ब की अनकता घडो के फूटने पर नष्ट हो जाती है उसी प्रकार शरीरो के निपात के पदचात आत्मा का आरोपित बिच्छेद नष्ट हो जाता है। इसमे स्पष्ट है कि सीमाएँ शरीर की हैं आत्मा की नहीं। शरीर के नष्ट होने पर वे सीमाएँ भी नष्ट हो जाती हैं। इसी को लोभ मरना कहते हैं। इस जीने-मरने म आत्मा की एवता बिल्कुल भी प्रभावित नहीं होती।

कबीर जीवन मरण को भ्रम जग्य मानते हैं। माया न पञ्चतत्त्वो को उत्पन्न करके उनके संयोग से भ्रम का पुतला तैयार कर दिया है। जब तक उन तत्त्वों का संयोग रहता है तब तक वह पुतला दिखाई देता है किन्तु जब वे तत्त्व विद्युत्त हो जाते हैं तो अपना अपने रूप मे मिल कर पुनरे के रूप को समाप्त कर देते हैं। यह रूप समाप्त हो जाता है किन्तु उसमें व्याप्त सत्य कभी समाप्त नहीं होता —

माटी माटी रही सामाह पवन पवन लिया सोंगि लाई।

कहै कबीर सुनि पडित गुनी रूप भुवा सब देखें दुनी ॥

इस जीवन मरण की प्रतीति उसी समय तक होती है जब तक मन रहता है। मन ही शरीर की प्रतीति का कारण है और यह मन जब सहजरूप हो जाता है तो उसी मे ब्रह्म की प्रतीति होती है —

तन नाहीं कब जय मन नाहि।

मन परतीति ब्रह्म मन साहि॥

प्रब यहाँ यह प्रश्न उठता है कि इस रूपात्मक जगत् का कर्ता कौन है ? क्या इसको ब्रह्म ने बनाया है या माया ने ? कबीर दोनों को इसका कर्ता मानते हैं । जब वे भावावेश में होते हैं और भक्ति के स्वर में बोलते हैं तो इस ब्रह्माण्ड को ब्रह्म की रचना मानते हैं —

“जिनि ब्रह्माण्ड रच्यो बहु रचना, दाब बरन ससि सूर ।
पाइक पक्ष पुहमि जाके प्रगटे, सो क्यो कहिये दूरा ॥”

X

X

X

कभी-कभी वे इस ब्रह्माण्ड को ब्रह्म का बेश कहते हैं । उस समय भी वह ब्रह्म की ही रचना ठहरता है —

‘साटी एक भेष धरि नाता , सब में एक ही ब्रह्म समाना ।’

कुछ और स्पष्ट रूप से कबीर कहते हैं कि सर्वत्र ब्रह्म ही की सत्ता है । अनेक रूपा को वही धारण करता है । माया-मोहित लोग विषयो में भूलकर अहङ्कार करने लगते हैं —

‘सब घटि अन्तरि तूहीं व्यापक, धरै सरूप सोई ।
माया मोहे अर्थ देखि बरि, काहे कू गरवाना ॥’

यहाँ दो बातें ध्यान देने योग्य हैं—एक तो यह है कि सब रूपों को ब्रह्म धारण करता है और दूसरी बात यह कि उसकी माया मोहित करती है । धारण करने का तात्पर्य यह है कि रूप ब्रह्म से भिन्न होता हुआ भी ब्रह्म ही में प्रतीत होता है, ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार कि भ्रम-सर्प रज्जु से भिन्न होना, हुआ भी रज्जु में ही प्रतीत होता है । सर्पत्व का आरोप रज्जु में है, उसी प्रकार जगत् का आरोप ब्रह्म में है । इस रूपात्मक जगत् की प्रतीति माया-मोहित जीव को ही होती है, माया मुक्त को नहीं । इससे स्पष्ट है कि जगत् के जिस कर्तृत्व का आरोप ब्रह्म में किया जाता है वह वास्तव में मायाका है । माया का सम्बन्ध भी कबीर ब्रह्म से ही मानते हैं । जो माया में लिप्त हैं उनको माया के ही रूप दिखाई पड़ते हैं, ब्रह्म नहीं दिखाई पड़ता, किन्तु जो माया से मुक्त हैं उन्हें आत्मस्वरूप या ब्रह्म ही दिखाई पड़ता है, माया नहीं दिखाई पड़ती । माया अपने निकटवर्ती को मोहित करके उसकी दृष्टि से सत्य को छिपाती है । सत्य के छिपने

से ही नानारूपात्मक जगत् की प्रतीति होती है। माया की करामात में कबीर परिचित हैं। इसी से वे चेतावनी देते हैं —

“कबीर माया जिन मिले, सौ बरियाँ दे बाह।
नारद से मुनिवर मिले, किसी भरोसो त्याह ॥”

ज्ञान-दिवाकार के प्रकाश से जब भ्रम-निष्ठा का निवारण हो जाता है और माया से मुक्ति मिल जाती है तब ब्रह्म की परमज्योति का दर्शन होता है और जीवन-भरण से मुक्ति मिल जाती है —

“भाषा भ्रम इसी दिस सूझ्या, परम जोति प्रकासा।
मृतक उठ्या पनक कर लीये, काल ग्हेरो भाषा ॥”

इस स्वप्निल ससार को सत्यवत् प्रदर्शित कर देना माया का ही काम है। घनेक रूपों को माया ही बनाती है और माया ही बिगाडती है, अतएव जगत्-फलूत माया में निहित है, ब्रह्म में नहीं—

“माया मोहि मोहि हित कीन्ह, तापे मेरो ग्यान ध्यान हरि लीन्हा।
ससार ऐसा सुपिन जैसा, जीवन सुपिन समान।
साच करि नरि गाठि बाँध्यो, छाडि परम निधान।

× × ×

भाने घड़े सवारै तोई, यह मोघ्यन्व की भाषा ॥”

इस प्रकार कबीर अनेकता को मिथ्या सिद्ध करके एकता का प्रतिपादन करते हैं। यह है उनकी आध्यात्मिक एकता, जिसमें कभी-कभी लोगो को भ्रम भी हो जाता है। इसका अध्ययन करने समय यह न भूल जाना चाहिए कि कबीर का लक्ष्य हृदयलोक से निवृत्त कर ज्ञानलोक में ले जाना है। वे भावना को आधार बनाकर ज्ञान शिखर पर आरोहण करते हैं। इसकी पुष्टि कबीर के इस वाक्य से हो जाती है—

“तारण तरण जब लग कहिये,
तब लग तत् न जाना।
एक राम देख्यो सर्वहिन में,
कहै कबीर मत माना ॥”

भावना-शोक न कभी कभी 'द्वैत' की भूलक दिसाई पड़ती है किन्तु वास्तव में ऐसी बात है नहीं। शब्दा के कारण जो 'द्वैत' भावना में प्रविष्ट-सा लगता है वह लौकिक अभिव्यक्ति का दोष है। सच तो यह है कि कबीर का भाव एकता का प्रतिपादक है। भाव के बिना अन्तर्वर्त्ती भी दूर है। भाव-साधना ही 'दूर' को निकट लाती है और वही एकता प्रतिष्ठित करती है। इसी भावना में होकर कबीर उस अनुभव-पद पर पहुँचते हैं जहाँ से वे कह उठते हैं —

"हमहों आप कबीर कहावा, हमही अपना आप लखावा।"

जब कबीर इष्ट या आत्मा (परमात्मा) को अन्तर में देखने की बात करते हैं तब उससे ध्वनित होता है कि वे वृत्तियों को अन्तर्मुखी करने का सन्देश देते हैं। उनकी जलटी गङ्गा बहाने का यही तात्पर्य है। अन्तर्वृत्ति की दशा में ही ध्यान-योग सम्भव होता है। ध्यान की गम्भीर दशा में ही ध्याता, ध्यात और ध्येय एक हो जाते हैं। यह ध्यान-योग ब्रह्म को अन्तर में ही साकर छिपा देता हो, ऐसी बात भी नहीं है। जिस परमात्मा का वे अन्तर्दर्शन कर सकते हैं उसका बाह्य दर्शन भी कर सकते हैं। बाह्य की जिस लाली से सब कुछ लाल हो रहा है, उससे भला उनका अन्तर क्यों न लाल हो? यह है कबीर का आत्म-दर्शन (ऐक्य-दर्शन), भीतर और बाहर की एकता, जिसका प्रमाण उनकी यह साक्षी है —

"लाली मेरे लाल की, जित देखीं तित सास।

लाली देखन-ही गई, मैं भी हूँ गई लाल ॥"

हाँ, तो कबीर द्वारा प्रतिपादित एकता का दूसरा साधन योग है। यह एकता शरीर के अन्तर की एकता है, मन की एकता है। मन कोई एक चीज नहीं है। अनेक विखरी हुई वृत्तियों का रूप ही मन है। वृत्तियों के एकीकरण से ही मन की एकाग्रता सिद्ध होती है और एकाग्र मन ही एकाकार होता है। वही निर्वृत्तिक बहनाता है। मन की एकाग्रता आनन्ददायिनी होती है और उसकी चंचलता दुःखदायिनी होती है —

"जे मन लागै एक सू तो निरबाल्या जाइ।

सूरा बुड़ मुखि बाजणा, न्याइ तमाचे खाइ ॥"

शरीर रूपी मन्दिर की मनरूपी ध्वजा है जो विषय पवन के भाको स फहराती है। इस ध्वजा की विचित्रता यह है कि इसके चलायमान होने से देवालय भी चल उठता है। इस प्रकार मन देह के ध्वस का कारण बनता है —

“राया देवल मन प्रजा, विषै तहरि फहराइ।

मन घातयाँ देवल चलै, ताका सर्वस आइ ॥”

यह चंचल मन मदगल मज से भी अधिक प्रबल है। इसका वश में करना सरल नहीं है। ‘दिले दीवाना बडी मुश्किल से काबू में आता है’। मुख दुख, एक अनेक आदि के मूत म यही मन रहता है। जो चंचल होकर बन्धन का कारण बनता है वही मन निश्चल होकर मुक्ति का कारण बनता है। इसी दृष्टि से गीताकार ने—‘मन एव मनुष्याणां कारण बन्धमोक्षयो’ कहा है और इसी भाव को लेकर कबीर कहते हैं —

“मन गोरख मन गोविंदी, मन ही औषध होइ।

जो मन राखै जनन करि, तो भावै करता सोइ ॥”

यदि विचार की आलो में देखा जाय तो यह समस्त प्रपञ्च ही मन का है। जहाँ मन नहीं है वहाँ ग्रहद्वारा महा उह सकता है और जहाँ ग्रहद्वार नहीं है वहाँ भेद दृष्टि कहा रह सकती है? मच तो यह है कि माया वा आवाम ही यह मन है। कामादि भी मन के ही अकुर हैं।

कबीर ने इस ध्वंसक मन को शिव बनाने का मार्ग योग और भक्ति में देखा है। यद्यपि कबीर जप, तप, योग आदि के बाह्यचारों को अस्वीकार नहीं करते, परन्तु उसके कुछ अङ्गों को वे तत्त्वतः स्वीकार करते हैं। उन्होंने प्राणायाम पर विशेष बल न देते हुए भी सुषुम्ना के मार्ग की बड़ी प्रशंसा की है जिसमें प्राणायाम का महत्त्व प्रतिपादित हो जाता है। ‘मन पवन जब परचा भया, ज्यु नामे राखी रस मइया’ आदि शब्दों में कबीर मन के निग्रह के लिये ‘पवन’ की बात करते हैं। यही प्राणायाम की बात है। ‘चन्द मूर दोइ भाठी कीन्ही, सुषुम्नि चिंगवा लागी रे’ कहकर कबीर प्राणायाम के साथ सुषुम्ना के मार्ग को खोलने आदि की ओर सङ्केत करते हैं। सुषुम्ना के पथ से ही मन दरीवे में बैठ कर स्थिर होता है और उन्नी पथ से सहजावस्था प्राप्त होती है। तारा नक्षत्र भाग जाता है और आनन्द-रम का उदय होता है —

“सुपुमन नारी सहज समानो ।”

अथवा

“मनवा जाइ दरीब बैठा, मगन भया रसि लागा ।

बहे कबीर जिय ससा नाही, सबद प्रनाहद जागा ॥”

अनेक प्रतीकों द्वारा कबीर ने सुपुमना के मार्ग की प्रशंसा की है। इसी मार्ग की सबसेत शिव-शक्ति का संयोग होता है। इसी मार्ग से पहुँचा हुआ मन कैलारा पर विराजमान शिव के दर्शन करता है। अमृत के देश, ‘झौधा कृष्ण’ का यही पथ है। इसी पथ से पनिहारिन अपना घड़ा भरने जाती है। उल्टी गङ्गा के प्रवाह में भी सुपुमना का मार्ग सहायक होता है। इस मार्ग के खुलने के साथ ही सर्पिणी जगती है और इसी से व्योम में चढ़कर वह शक्ति रूप से शिव से मिलती है —

“नारी बिना मोर घट भरिया, सहज रूप सो पाया ।

× × ×

सहजि सुबमना कूल भराबै, दह दिसि बाडी पावै ॥

× × ×

सतिहर मुर द्वार दस मूँवे, लागी जोग जुग सारी ।

मन सतिबाता पीवै राम रस, बूजा कछु न सुहाई ।

उलटी गङ्गा नीर बहि आया, अमृत धार चुलाई ॥

× × ×

प्रेम पिपासे पीवन लागे, सोधत नागिन जागी ।”

कबीर सबसे अधिक बल ध्यान और समाधि पर देते हैं। ध्यान मन को एकाग्रता चाहता है। ध्यान के पथ से ही समाधि-दशा प्राप्त होती है। इसी को वे ‘सहज’ या शून्य’ दशा भी कहते हैं। इस दशा में जो आनन्द प्राप्त होता है उसे कबीर ‘सहज नीर’ कहते हैं। इसको वे मन के मटके में भरते हैं।—

“हथी की लेज पवन का डोंकू, मन मटका ज बनपाया ।

सत की पारि सुरति का पाठा, सहजि नीर मुक्ताया ॥”

ध्यान और समाधि की दशा को कबीर ने क्रमशः ‘सुरति’ और ‘निरति’ नाम दिया है। आत्म-ध्यान ही का दूसरा नाम ‘सुरति’ है। ‘सुरति’ मन की

सूक्ष्म दशा है। यह आत्म-दर्शन का मार्ग है। काव्य का निवारण 'आत्म दर्शन' से ही सम्भव है। इसीलिए कबीर का कहना है —

“कबीर सुखिम सुरति का, जीव न जार्ण जाल ,
कहं कबीरा दूरि करि, आतम अदिष्टि काल ।”

सुरति की चरम परिणति निरति में होनी है। इसी को योग की शास्त्रीय भाषा में समाधि में ध्यान की परिणीत कह सकते हैं। कबीर की 'निरति' समाधि की निराधार अवस्था है। यही परम योग की दशा है और यही 'शून्य' दशा है। परम शून्य में विराजमान परम शिव का यही आवास है —

“सुरति समझीं निरति भं, निरति रही निरधार ।
सुरति निरति परचा भया, सब छूले स्पनु बुधार ॥”

'शून्य' की दशा व्यापक 'ऐक्य' की दशा है, निरञ्जनत्व की दशा है। शून्य और निरजन के एकीभाव को कबीर ने इस प्रश्न के द्वारा स्पष्ट कर दिया है —

“कहं कबीर जहां बसहु निरजन, तहाँ कछु आहि कि सुग्यं ?”

यहाँ 'सुरति'—'निरति' शब्दों का थोड़ा विवेचन कर लेना इसलिए आवश्यक समझा जा रहा है कि विद्वानों ने अनेक व्याख्याएँ देकर इनको घपले में डाल दिया है। विवेक की दृष्टि में सब अर्थ सीधे या फेर से एक ही लक्ष्य पर पहुँचा देने हैं। प्रायः विद्वानों ने 'सुरति' का अर्थ 'स्मृति' किया है। उनका मत है कि 'सुरति' स्मृति का अपभ्रंश है, अतएव वे स्वरूप स्मरण को ही 'सुरति' कहते हैं। डा० बङ्गवारा ने 'सुरति' का एक अर्थ 'आना' भी बतलाया है जो उचित नहीं दीख पड़ता। कुछ लोग 'सुरति' की व्युत्पत्ति स्वरति से मानकर उसका अर्थ 'आत्मरति,' 'आत्मप्रेम' या 'आत्मागति' करते हैं। इस लेख के लेखक को 'स्मृति' और 'आत्मरति' दोनों अर्थ मान्य हैं जो थोड़े-से हेर-फेर से एक ही भाव के चोतक हैं। इन दोनों अर्थों में से 'सुरति' का एक सामान्य अर्थ निकलता है और वह है 'स्वरूप-ध्यान'। आत्मरति या स्वरूप ध्यान के आगे की अवस्था 'निरति' है। 'निरति' में कोई आसक्ति या ध्यान नहीं रहता। सुरति मन के बँधे रहने की दशा है और निरति मन के विनय को।

कुछ लोग 'सुरति' की व्युत्पत्ति 'श्रुति' (Hearing) से करते हैं।
इस सम्बन्ध में कबीर के एक पद की ये दो पंक्तियाँ ध्यान देने योग्य हैं—

“(क) कथता बकता सुरता सोई, आप बिचारै सो ग्यानी होई ।

x

x

x

(૧૪) મુર્દ સુરતિ બાદ અહરદ્વાર, વહ ન મુયા જો બોતળહાર ॥”

(क) पक्षि में 'सुरता' का अर्थ स्पष्टन 'श्रोता' (सुननेवाला) है।
 (ख) पक्षि में 'सुरति' शब्द प्राया है जिसका अर्थ 'श्रवण' (Hearing) है। 'सुरता' और 'सुरति' शब्दों के रूप और अर्थ से 'सुरति' शब्द की व्युत्पत्ति 'श्रुति' से मान लेने में कोई अट्ठचन नहीं दीख पड़ती। योग में 'श्रुति' (Hearing) का विशेष स्थान है। मन का शब्द से गहन सम्बन्ध है। शब्द मन को खींचकर स्थिर करता है। मन-कुरंग के लिए शब्द वीणा का काम करता है। शब्द के सूक्ष्म और स्थूल, दो रूप हैं। शब्द की स्थिति शरीर के भीतर भी है और बाहर भी। योगी लोग शरीर के भीतर होने वाले शब्दों को सुनने का अभ्यास करते हैं। बढ़ते हुए अभ्यास के साथ वे सूक्ष्मतर शब्द में मन को लगाते चले जाते हैं। शब्द की सूक्ष्मता के साथ-साथ मन भी सूक्ष्म होता जाता है। शब्द अपनी सूक्ष्मतर अवस्था में मन के साथ विलय को प्राप्त हो जाता है। यह दशा 'निरति' अवस्था है। जहाँ तक 'श्रुति' और 'मन' रहते हैं, कबीर के शब्दों में उस दशा को 'सुरति' कह सकते हैं। इस अन्तर्वर्ती नाद को योग की भाषा में 'अनाहत' नाद कहते हैं जिसे कबीर 'अनहद नाद' या 'अनहद बाणे' कहते हैं। 'अनहद नाद' अपने सूक्ष्मतर रूप में तल्लीन मन को भी ले डूबता है। यह सहजावस्था है। इसमें मन और नाद का, 'श्रोता' और शब्द का अन्तर मिट कर 'ऐक्य' की प्रतिष्ठा होती है।

मन को बाधने का एक और मार्ग भक्ति है। यदि विचारपूर्वक देखा जाय तो भक्ति भी एकता की प्रतिष्ठा करती है। 'जाति-पाति माने नाह कोई, हरि को भजै सो हरि का होई' आदि वाक्य किसी न किसी रूप में एकता के प्रतिपादक ही सिद्ध होते हैं। कहा जाता है कि भक्ति भ द्वैत की भावना रहती है, किन्तु अपने गहनतम रूप में वह साधक (भक्त) का साध्य (परमात्मा) में मिलती है। भवत के लिये उसका अपना कोई अस्तित्व नहीं रहता और भाव-

विभोर भक्त के मुख से ही 'जित देखी तित कृष्णमयी री' आदि शब्द फूट पड़ने हैं। इसलिए कबीर ने ठीक ही कहा है —

‘आपा भेटचा हरि मिलै, हरि भेटचा सब जाइ ।

अकय कहाणी प्रेम की, कहा न को पत्याइ ॥’

कपट और अभिमान द्वंद्व की ऊँची ध्वजा है और इनका परित्याग भक्ति की पहली शर्त है। सबको समान दृष्टि से देखने और अपने पराये के भेद को मिटा देने पर ही भगवान् से भेट होती है —

“आपा पर सम चीन्हिये, दीसैं सरब समान ।

इहि पद नरहरि भेटिये, तू छाडि कपट अभिमान रे ॥’

भक्ति अनेकता को मिटाती है। जहाँ एकता नहीं है वहाँ भवदय ही प्रसर होगा, ‘तेरा-मेरा’ होगा। यह ‘तेरा-मेरा’ अपने और जगत् के बीच में तथा अपने और परमेश्वर के बीच में होगा। ‘मैं सविनि मे औरनि मैं हूँ सब’ कहकर कबीर ने न केवल अपने और जगत् के बीच के भेद को ही मिटा दिया, वरन् अपनी और ईश्वर की एकता भी सिद्ध कर ली। कबीर की मान्यता है कि किसी आशा को लेकर भक्त भगवान् से नहीं मिल सकता। ‘मिलने’ से कबीर का तात्पर्य एक होना है। आशा इस एकता को बाधित करती है —

“जब लग है बंकुण्ठ की आशा ।

सब लग महि हरि चरन निवासा ॥’

इच्छा को कबीर द्वंद्वमूलक मानने हैं और आत्मा के सिवा कोई दूसरी वस्तु उन्हें स्थिर नहीं दिखाई देती, वरतएव जगत् की किसी भी वस्तु की इच्छा व्यर्थ है —

“का मागूं कछु चिर न रहाई, देखत नैन क्षया जय जाई ॥”

जब तुलसीदास जैसे सगुणोपासक ने—

‘सियाराममय सब जग जानी, करौं प्रनाम जोरि जुष पानी ॥’

अथवा

“जगमहि देखहि निज प्रभुहि, कासन करहि विरोध ॥”

आदि वाक्यों से विरोध का उन्मूलन करके एकता के भाव की प्रतिष्ठा की है तो कबीर जैसे निर्गुणोपासक के लिए यह कार्य क्या कठिन था ? तत्त्व

ता यह है कि कबीर ने आत्मोपासना द्वारा भक्ति को सचमुच भक्ति योग बना दिया है। उनकी भक्ति में साधक और साध्य उपासक और उपास्य का अंतर नहीं है। दाना निरंतर और अभिनव है एक ही। कबीर परमात्मा के उपासक हैं इसलिए अपने भी हैं क्योंकि उनका आत्मा और परमात्मा में अभेद है एकता है। कबीर की एकता के इस प्रतिपादन में उनकी भक्ति धारा को भी मद्धत वाहिनी बना दिया है।

धार्मिक और सामाजिक क्षत्रा में भा कबीर के एकत्ववाद ने अपना झण्डा फहराया था। धर्म के भेद से राम और रहीम में भी अन्तर माना जाता था अतएव धर्म हिन्दू और मुसलमान दोनों ने बीच भेद का कारण बन गया था। कबीर ने कहा कि हिन्दू और मुसलमान दाना एक ही पिता की सत्ता हैं एक ही कर्ता हैं उनका सजन किया है। राम रहीम केशव करीम आदि नाम एक ही सत्य हैं —

हिन्दू तुरक का करता एक ता गति लखी न जाई।

X

X

X

हमार राम रहीम करीम बेसो असह राम सति सोई॥

हरि मीतन और अजा मंदिर और मसजिद तथा पूब और पश्चिम का भेद एक शक्ति एक समय को दो में नहीं बाँट सकता। इसी प्रकार अनेक नाम या धर्माचार उस सर्वव्यापक सत्य को मंदिर या मसजिद में सीमित नहीं कर सकते। जो यह कहते हैं कि खुदा मसजिद में है या राम मंदिर में है उनका भ्रम कबीर एक प्रश्न से ध्वस्त कर देता है —

तुरक मसीति देहु हिन्दू बहू ठा राम खुदाई।

जहाँ मसीति देहुरा नाही तहाँ काकी ठकुराई॥

वेध भया मौलिक एकता को कैसे मण्ड कर सकती है ? धर्म के जो चिह्न हम लोगो ने मान लिए हैं वे कृत्रिम हैं हमारे बनाए हुए हैं। जनेऊ और सुन्नत मनुष्य की मौलिक एकता का विभक्त नहीं कर सकते। इसीलिये कबीर चेतावनी देते हैं —

कृतम सुनित्य और जनऊ हिन्दू तुरक न जान भऊ।

कबीर को कोई वैश मान्य नहीं है, क्योंकि उसे वे भ्रमजात् मानते हैं ।

अलक्ष्य आत्मा इस वैशाचार से मिल्न है —

“कबीर यहू तो एक है, पढदा दीया भेष ।

भरम करम सब दूर करि, सबही माहि छलेख ॥”

एकता को नष्ट करने वाली चीज मिथ्याचरण, छल या कपट है । वे कहते हैं कि स्वामी के प्रति सत्याचरण का ही निर्वह हो सकता है, क्योंकि उसके साथ मिथ्याचरण टिक नहीं सकता है । दुनिया वालों के साथ आपका आचरण सरस एवं निष्कपट होने से ही आप स्वामी के प्रति भी निष्कपट रह सकते हैं । केशो के कारण मनुष्य की मरलता और सत्यता में बाधा नहीं आनी चाहिए क्योंकि केशो के बढ़ाने या मुड़ाने से सत्य का कोई सम्बन्ध नहीं है —

“साईं सेतो साच धलि, औरा सू मुख भाइ ।

भरव लम्बे केश करि, भावें घुरडि मुवाइ ॥”

पंचवक्ता नमाज और देवालय में मूर्ति पूजा, दोनों का कबीर की दृष्टि में कोई महत्व नहीं है । हरि की पूजा हृदय में होनी चाहिए मन्दिर में नहीं । भगवा ब्रह्मदेव का मन्दिर हृदय में अच्छा कौनसा हो सकता है ? जो इस रहस्य को नहीं समझता है वह भूला हुआ है । आशोन्मुख अविवेकी मनुष्य ही पत्थर पूजता है और झूठे मनुष्य का ही पंचवक्ता नमाज पढ़ने की आवश्यकता होती है । जो आदमी एक ओर नमाज पढ़ता है और दूसरी ओर जीव-हत्या करता है, वह भ्रान्त नहीं तो क्या है ? नमाज के वक्त खुदा की जिम् रोखनी की बात कही जाती है, जो मज में ममाई हुई बताई जाती है, वह जीव-हत्या के समय कहा चली जाती है ? तब वह एक दो में कैसे विभक्त हो जाता है ? दो विरोधी बातें कहने वाला आदमी कबीर की दृष्टि में भ्रूण है, अतएव वे कहते हैं —

“कबीर काजी स्वादि बसि, ब्रह्म हतै तब दोइ ।

चडि मसीति एकै कहै, दरि ब्यू साचा होइ ॥”

जिस प्रकार समाज में हिन्दू-मुसलमान, राम रहीम और मन्दिर-मस्जिद का भेद फैला हुआ था, वैसे ही ऊँच-नीच और पण्डित-जोशी का भेद भी फैला हुआ था । पण्डित अपने को ‘जोशी’ से ऊँचा समझता था और जोशी पण्डित से अपने को भिन्न । कबीर के समय में जोशियों का एक वर्ग था, एक सम्प्रदाय था

जिसमें अवर्ण लोग ही प्रायः सम्मिलित होते थे और ब्राह्मण लोग उनको घृणा की दृष्टि से देखते थे। इस भेद को देखकर कबीर को वेदना होती थी। वे कहते थे कि लोग कितने नास्तमभ हैं जो पण्डित और जोगी में व्यापक एक ही ब्रह्म या आत्मा को नहीं देखते और भ्रम से भेद देवते हैं। क्या कही एक ही तत्त्व में भी भेद हो सकता है ? इसीलिए उन्हें कहना पड़ा —

“व्यापक ब्रह्म सबनि में एकै को पण्डित को जोगी ?”

उन्होंने देखा कि जिस प्रकार वेश-भूषा और सम्प्रदाय मानवीय मौलिक एकता को नहीं बिगाड़ सकते उसी प्रकार ‘राम और रहीम’ या ‘माला’ और ‘तसबीह’ के नाम का अन्तर भी मानवता के ऐक्य को विकृत नहीं कर सकता। वेद और कुरान में यह साम्य्य नहीं है जो मानवीय उत्पत्ति की एकता को ध्वस्त कर दे। नारी भी अपने मौलिक रूप में पुरुष से भिन्न नहीं है। ब्राह्मण और शूद्र में किस बात का भेद है ? क्या इनमें तात्त्विक एकता नहीं है ? क्या इनके चर्म और मांस में कोई अन्तर है ? यदि अन्तर नहीं है तो भेद क्यों ? इसी कारण उन्होंने क्षोभ से कहा —

“ऐसा भेद बिगूचन भारी।

बेद कतेब दीन घर दुनिया, कौन पुरिष कौन मारी ॥

एक बूद एक मल मूतर, एक चाम एक गूदा ।

एक जोति ये सब उतपत्ता, कौन ब्राह्मन कौन सूबा ॥”

इसके प्रतिरिक्त हिन्दू-समाज में प्रतिष्ठित अवतारवाद की भावना और मूर्तिपूजा भी धार्मिक क्षेत्र में गहरी खाई खोदती जा रही थी। इस्लाम में ‘बुतपरस्ती’ के लिए कोई गुजाइश नहीं है और न वह ‘अनेकदेववाद’ को ही स्वीकार करता है। कबीर इन दोनों चीजों को सामाजिक एकता का ध्वस्त मानते थे। उन्होंने कहा कि सत्य व्यापक और स्वतन्त्र है। उसको परिमितियों से आवद्ध नहीं किया जा सकता। वह कैसा है ? यह कौन कह सकता है ? वह जैसा है वैसा है। वह भज और अविगत, अनादि और अनन्त है। वह लोक और वेद से ही भिन्न नहीं, ससार से भी भिन्न है। वह छाँत और ताप के परिणाम से मुक्त एवं देश और काल की सीमाओं में परे है। कोई रूप और भेद उसमें नहीं ठहरता। अवतार मानकर लोग उसे नन्द-नन्दन कह देते हैं। वे अपने को

और दूसरों को घोखा मात्र देते हैं। जिसका नन्द-मन्दन था वह नन्द कौन और विमका था ? जब बरखी और आकाश दोनों नहीं थे तब यह नन्द कहा था ?

“लोका तुम्हें ज कहत हौ नद कौ नदन, नद कहौ घू काकौ रे ?

धरनि प्रकास दोऊ नहीं होते, तब यह नद कहा औ रे ?”

इससे स्पष्ट है कि कबीर ‘अवतारवाद’ का मण्डन करके सामाजिक एकता की रक्षा करने में दक्ष-चित्त थे।

इस विवेचन से इस निष्कर्ष पर पहुँचना अनुचित नहीं कि कबीर ने ‘एकता’ के सम्बन्ध में समाज, भावना और चिन्ता के क्षेत्र में एक अभूतपूर्व क्रान्ति को जन्म दिया। उन्हें आश्चर्य हुआ कि ‘राम’ और ‘रहीम’ का नाम-भेद हिन्दू और मुसलमान का भेद पैदा करके दोनों में विरोध का विकास करता है। अतएव उन्होंने दोनों को बड़े आश्चर्य और क्षोभ से ललकार कर सचेत किया कि राम-रहीम, ईश्वर-अल्लाह एक ही परमात्मा के नाम हैं। अनेक नामों के अन्तर्गत एक ही तत्त्व के उपासक विरोधी नहीं हो सकते। दोनों में समानता हुआ भिन्नता का भाव केवल मात्र उनकी मूर्खता है। अनेक धर्मों को विरोध का कारण नहीं बनाना चाहिए। धार्मिक वेश-भूषा कृत्रिम है, व्यर्थ है, अतएव हिन्दू-मुसलमान आदि का वेश-भूषा सम्बन्धी भेद भी वास्तविक नहीं है। अनेक धर्मों के मानने वाले अनेक मार्गों से जाने वाले एक ही गन्तव्य स्थल के पर्यंक हैं। वे एक ही बाप के बेटे हैं अतएव उनमें विरोध का प्रश्न ही कहा उठता है ? मन्दिर और मस्जिद उस ध्यापक और स्वतन्त्र मत्त का आवास नहीं बन सकते। जो इनको उनका आवास मानते हैं वे भूल करते हैं। परमात्मा न वेद में है, न कुरान में, न मन्दिर में है न मस्जिद में, न दाढ़ी में है न चोटी में और न माला में है न तसबीह में। वह प्रत्येक जीव के पास है। जो विवेक के सोचनों से उसे देखता है उसी को वह मिलता है। उसका कोई स्थान नहीं है और न कोई मूल्य ही है। जो मिर देखकर उसे खरीदता है, जो भरकर जीता है, उसी को वह मिलता है। आध्यात्मिक क्षेत्र में इन्होंने चिन्ता धारा को एक पथ पर लाने का प्रयत्न किया जिससे ‘एनेश्वरवाद’ और अनेकेश्वरवाद में समझौता हो सके। जिस प्रकार चिल्ला-धिल्ला कर कीर्तन करने को उन्होंने मिथ्या और व्यर्थ बतलाया, उसी प्रकार मस्जिद पर चढ़कर दी गई ‘अजान’ को भी व्यर्थ बतलाया। अवतारवाद

का खण्डन करके उहाने राम और वृष्ण को ब्रह्मदेव का आमन दिया। इसी हेतु उह कहना पडा —

ना जसरय घरि औतारि आवा ना जसय ले गोद खिलावा ।
सावत होइ नहीं बलि छलिया धरनी वेद न लेन उघरिया ॥

सबतारबाद के खण्डन में उहाने मूर्तिपूजा का भी समाप्त कर दिया ।
उहाने भोले या भूख लोणा का महजरूप में समझाते हुए कहा —

साइ सावण सापसी पूजा चढ अपार ।
पूजि पुजारा ले गया वे भूरति मुहि छार ॥

उहाने कहा कि मूल लोग पण पूजते हैं जिसका कोई नाम नह। यथा अच्छा हाता कि वे अपनी घर की चक्की को पूजते जिसका पिमा हुआ खान ह।

य सब प्रयास कबीर ने सामाजिक एकता की प्रविष्टा के लिए ही किया था । कौन नही जानता कि कबार सुधारक थे ? सुधारक भी साधारण बोटि के नही बड़ी ऊंची बोटि के । विद्व ने ऐसे बहुत कम सुधारक पैदा किया हैं । ऐसा कौन-सा क्षत्र था जिसमें कबीर के सुधार का पदापण न हुआ हो ? महात्मा बुद्ध ने अहिंसा का जितना प्रचार किया था उनके अनुयायियों द्वारा उतनी ही अधिक उसकी प्रतिज्ञिया हुई । कबीर ने बुद्ध की आवाज को एक बार फिर स सुन द किया । सब जीवों में एक ही आत्मा का प्रसार देखने वाले कबीर की एकता की भावना हिमा के आघातों से व्यग्र हो उठी थी । उहोते मांस भक्षियों को पटकारा और इतने जोर से कि केवल सेबदे ही नही थर्रा गये बरन मस्जिद के बाजी और मुल्ला भी काप गये । ईर्म में सदेह नही कि कबीर सामाजिक एकता चाहत थे किन्तु समाज को व निष्कलङ्क भी बनाना चाहत थे । उनकी सामाजिक एकता की भावना में पशु पक्षियों का प्रग भी सम्मिलित है ।

जाति-पाति के ढकोसना और ऊँच नीच की दरारा को कबीर ने एक ही साथ मिटाने का प्रयत्न किया । सब से आदि और अन्त आगम निगम, सृजन संरव आदि को सामन रख कर उहाने भदों की खाई को मिटाने की पूरी चेष्टा

वी। ब्राह्मण के गर्व को सर्व करते हुए कबीर ने कहा कि 'ब्राह्मण वही है जो ब्रह्म को पहचानता है'। इस प्रकार सब क्षेत्रों में कबीर ने सामाजिक एकता की प्रतिष्ठा करने के लिए बटुटा प्रयत्न किये। धर्म, जाति, समाज, भक्ति, ज्ञान, योग—कोई भी तो ऐसा क्षेत्र न रहा जिसमें उनकी गिरिलता दीख पड़ती हो। इस 'एकता' के परम पुजारी ने उसकी रक्षा के लिये यदि मध्य मार्ग से उलटो, चक्का बहाकर अद्वैत के आवास में प्रस्थित लिया तो उचित ही था। कबीर मानते—
कह रहे हैं—

“कबीर इस ससार को, समझाऊँ कै बार ।
पूछ ज पकड़े मेव को, उतरया साहे पार ॥”

मानववाद एवं साम्यवाद

महार्मा कबीर का नाम प्राचीन भारत की उन इनी-निनी विभूतियों में प्रणीत किया जा सकता है जिन्होंने मानव-बन्धुत्व और ईश्वर मितृत्व की पुकार से एकता के आदर्श की प्रतिष्ठा की। अपने आदर्श को प्राप्त करने के लिए तथा अपने लक्ष्य तक पहुँचने के लिए महात्मा कबीर ने ऐहिक और पारमार्थिक द्वीपों को व्यावहारिक एवं सैद्धांतिक अन्तर का दूर करने का सतत प्रयत्न किया। जिनके कण्ठ की मधुरता और कर्कशता में, जिनके परिवर्ण और परित्याग में, जिनके अनुराग और विराग में केवल एकता का मूल मंत्र सुन पड़ता हो ऐसे साधु को कोरे दार्शनिक दृष्टिकोण से देखना उचित न होगा। जिनको कबीर का महामन्त्र सीखना है, जिनको शांति की चरम व्यवस्था करनी है जो ऊँच-नीच, ॥ भूत को भारत से भगाना चाहते हैं और जो समाज की धर्म और नीति के व्यावहारिक पथ पर चलना चाहते हैं, उन्हें कबीर के सामाजिक दृष्टिकोण का अनुशीलन बड़ी सम्भीरता से करना चाहिये।

कबीर उन साधुओं में से नहीं थे जिनके मन की धाँसों में आत्मविलापा ही घूमती है और न वे उन सत-महन्ता में से ही थे जो दम्भ के बल से प्रभुता प्राप्त करना चाहते हैं। वे तो उन महापुरुषों में से थे जिनके हृदय की प्रत्येक कोर में 'भेद' छटकता है। इस भेद को वे सिद्धांत और व्यवहार—जीवन के किसी पक्ष में देखना नहीं चाहते थे। उनको विश्वास था कि 'मानव' की सर्वोच्चता उस समय तक सिद्ध नहीं हो सकती जब तक वह अभेद दृष्टि से 'समता' पर आसीन 'एकता' की परम देवी को सिद्ध न करले। इस देवी के मन्दिर की ओर कबीर एक सामान्य व्यक्ति की भाँति नहीं आये थे, उन्हें उनके सत्कारों ने प्रेरित किया था। समाज की बड़ताओं ने उन्हें इस ओर आने को विवश किया था। किन्तु बार-बार उन्होंने मानव-अपेक्षा स्वयं पर अनुपात नहीं किया था, कितनी

बार उन्होंने उसके अग्र विश्वासों पर उसकी भर्त्सना नहीं की थी और बितनी बार उन्होंने मानव के कोमल हृदय की विनाशकारिणी कंकशता पर साश्चर्य दुःख व्यक्त नहीं किया था।

कबीर की सब से बड़ी विशेषता यह है कि उन्होंने मँदातिक पक्ष का पूर्ण प्रयोग व्यावहारिक पक्ष में भी किया। जकर का जो 'अद्वैतवाद' उनके 'मायावाद' का प्रथम पाकर भी उनकी द्वैतमयी माया का अपहरण न कर सका उसी की प्रपत्ता 'असाधस्त्र' बना कर महात्मा कबीर ने युग-युग में बड़े भ्राते हुए 'भेद' के मूल का उच्छेदन करने के लिए यह निक्षेप किया। उनकी प्रगति की सफलता उनके 'मत और पथ' दोनों से निम्न होती है।



क्या अच्छा होता कि महात्मा गांधी के युग में महात्मा कबीर भी होते और क्या ही अच्छा होता कि उनकी गिरादेवी सफलता और सार्वकला के भव्य ग्रह मन्दिर में प्रतिष्ठित होती। तो क्या अछूत 'भेद' को इसी प्रकार देखते रहते। क्या फिर भी मुस्ला और पुजारियों के दम का ऐसा ही बोलबाला होता। नहीं, शायद कभी नहीं। यदि उनके आदर्श जन-मन में प्रतिष्ठित होते तो टाकियों की धारों से आत्मदेव की अखडता लडित न होती, चोटी और दाढ़ी से मानव-बन्धुत्व भ्रष्ट न होता, सेवा नीचकरो न होती और अहिंसा के 'दिल' धारासभाओं में न रखे जाते।

अद्वैतवाद के प्रतिपादक महात्मा कबीर पहले सामाजिक थे, पीछे कुछ और। वे समाज की एकता के पुजारी और अखडता के सच्चे प्रहरी थे। वर्ण और जाति-पाति का जो घून सामाजिक व्यवस्था के सुचक्र में लग रहा था, उसको निकाल फेंकने या उन्होंने अदम्य प्रयत्न किया। वे व्यक्तियों की भिन्न-भिन्न इकाइयों के रूप में देखना स्वीकार न कर सके। व्यक्ति को सामाजिक इकाई का अभिन्न अंग मान कर ही उन्होंने तत्कालीन भ्रातृ जगत का पथ प्रदर्शन किया। वे अपनी रचना में जीवन के जिस किन्हीं पक्ष का निदर्शन करते हैं, उसी से सामाजिक एकता की प्रतिष्ठा निष्पत्ति पड़ती है। हिन्दु मुसलमानों की जातीय संकीर्णता पर प्रहार करते समय उनकी बाखी की अधिधारा से वही मौलिक एकता भ्रूत हो उठती है। अहिंसा के सर्व वाक्यों में भी उसी अभिन्न एवं अखड विश्व की पुकार है।

इसमें सन्देह नहीं कि समाजिक उपद्रवों के कारण मूल रूप में सिद्धान्त बनते हैं। भिन्न भिन्न सिद्धान्त समाज में जब आदर्श रूप प्रतिष्ठित हो जाते हैं तो उनसे एकता की कमी बढ़ने लगती है। यही सिद्धान्त जब कुछ और उग्र हो जाते हैं तो समाज क्षय ग्रस्त हो जाता है। कबीर ने सबसे पहले इसी रोग का निदान किया और रोगियों का उपचार करते हुए पुकारने लगे—

हम सब माँह सब हम माँहो, हम ये और दूसरा नाही ।”

इस प्रकार कबीर ने एकता मूलक समता का प्रचार किया। यदि उन्हें हिन्दुओं के अनेकेश्वरवाद से सन्तोष न हो गया तो मुसलमानों के एकेश्वरवाद से भी तृप्ति न मिल सकी, क्योंकि अनेकेश्वरवाद से जिस प्रकार समाजिक एकता सिद्ध नहीं होती, उसी प्रकार एकेश्वरवाद से भी नहीं होती। ईश्वरीय एकता वैयक्तिक अनेकता को अप्रमाणित एवं असिद्ध नहीं कर सकती। इसीसे उन्होंने एकेश्वरवादियों का सुनाकर कहा—

“मुसलमान कहै एक खुदाई, कबीर को स्वामी घटि-घटि रह्यो समझी ।”

कबीर ने अपने सुदा की घट-घट में प्रतिष्ठा करके सब घटों को एकता-सूत्र में बाँधने का सफल प्रयत्न किया। उस घट-घट वासी को कबीर ने अविजातीय ही प्रमाणित किया। पीछे ‘हम ये और दूसरा नाही’ में यही प्रमाण प्रस्तुत किया गया है। व्यावहारिक भेद उस घट-घट वासी की एकता को खण्डित नहीं कर सकते। ब्रत, उपवास, नमाज आदि के हिन्दु, मुसलमान आदि रूपों में समाज का खण्डन नहीं हो सकता क्योंकि ब्रतादि समाज के मूल तत्त्व नहीं हैं। इसलिए कबीर ने कहा है—

‘राखू कत न गृहरंम जाना, तिसही सुमिरु जो रहै निदाना ।

X

X

०

ना हज जाऊँ न तीरथ पूजा, एक पिछाण्या तो क्या दूजा ।”

भगदा तो उसी समय तक है जब तक एक और अनेक का भ्रम है। नहीं तो—

“एक निरञ्जन सँ मन लागा, कहै कबीर भरम सब आगा ।”

हो सकता है कि कुछ लोग इसे कबीर का सिद्धांत ही मानते रहे, किन्तु तथ्य तो यह दीव्य पडता है कि 'निरञ्जन' की व्यापकता कबीर के व्यावहारिक प्रेम की व्यापकता से भिन्न नहीं है। यही अभिन्नता वसुधैव कुटुम्बकम् के मानने वालों का लक्ष्य रहती है। इसीके सम्बन्ध में रहीम का मत है—

“प्रेम हरी को रूप है, त्यो हरि प्रेम स्वरूप ।

एकहि हूँ मैं मे लसे, ज्यो सूरज अरु धूप ॥”

कबीर की भक्ति में, चिन्तन में, व्यवहार में, और उनकी वाणी में सवर्ण प्रेममयी समता और अखण्ड एकता निहित है। वही कबीर का जीवन है, वही आदर्श वही व्यवहार है और वही लक्ष्य ।

आज के राजनीति शास्त्र में साम्यवाद का एक नियत अर्थ लगाया जाता है, तथा यह आधुनिक मान्यता है कि साम्यवाद में धर्म के लिए कोई स्थान नहीं है, वर्गभेद के लिए कोई स्थान नहीं है। साम्यवादियों का यह विश्वास है कि सत्सार में प्राचीनकाल से दो वर्ग चले आ रहे हैं—एक शोषक वर्ग है और दूसरा शोषित । एक भ्रष्टाचार, भ्रष्टाचार एवं भ्रष्टाचार के मार्ग से अपने लिए सुख और वैभव की अर्जना करता रहा है और दूसरा श्रम करता हुआ भी पर-मुखापक्षी होकर भोजन, वस्त्र और आवास के लिए कष्ट सहता रहा है। एक के पास पूँजी रही है, जिससे दूसरे के श्रम को खरीदता ही नहीं रहा, अपितु छीनता रहा है। उसने उसका उचित मूल्य नहीं चुकाया। श्रमिक या मजदूर इच्छा न होने हुए भी धनिकों की इच्छा का खिलौना रहा है। मानव को इस प्रकार की दुःखास्था धिरकाल से चली आ रही है। साम्यवाद ने इस विषमता के मिटाने का निश्चय किया है। इस ने साम्यवाद की प्रतिष्ठा और विश्व में उसके प्रचार और प्रसार का प्रयत्न भी किया है। राजनीतिज्ञों तक का कहना है कि साम्यवाद का लक्ष्य बुरा नहीं है किन्तु जिन साधनों या साम्यवादों प्रयोग करते हैं वे प्राम कुर एवं नृशंस हैं। यह ठीक है कि साम्यवाद समाज को एक स्तर पर लाना चाहता है किन्तु वह शान्तिमय साधनों का प्रयोग नहीं करता। सिद्धि के निमित्त साम्यवाद की आतुरता ही क्रूरता और नृशंसता का कारण बनती है। साम्यवादी अपने लक्ष्य पर पहुँचने के लिए रक्तपात करने में भी नहीं हिचकता। यह ठीक है कि साम्यवाद के मिद्धान्तों में रक्तपात का समावेश कदापि नहीं है किन्तु प्रत्यक्ष के लिए प्रमाण की क्या आवश्यकता है।

रक्त की बात छोड़िए, चीन और तिब्बत में जो कुछ हुआ है उसमें कितना रक्तपात हुआ है यह कहने की आवश्यकता नहीं है। प्राचीन काल में भी साम्य की दिशा में प्रयास हुए थे। सर्वेभवन्तु सुखिना सर्वेसन्तु निरामया आदि वाक्यों में साम्यवाद नहीं तो साम्य की प्रवृत्ति अवश्य भलवती है। महात्मा बुद्ध के प्रयत्न अधिकांशतः साम्यमूलक थे। सिद्ध और नाथों की श्रान्तियों में भी साम्य के प्रचार की स्पष्ट प्रवृत्ति है किन्तु कबीर ने साम्य की जो भूमिका प्रतिष्ठित की वह अधिक दृढ़ थी। उसमें धर्म का बहिष्कार नहीं है किन्तु धर्म का गतिन एवं ध्वंसकारी रुढ़ रूप भी नहीं है। ऐसा प्रतीत होता है कि कबीर धर्म को व्यक्तिगत साधना मानते हैं, वह किसी जाति या धर्म की साधना नहीं है। व्यक्तिगत होने हेतु भी कबीर का धर्म मानवधर्म-मान है उसमें मनुष्य मनुष्य की समता स्वीकार की गई है और परमात्मा का चित्तत्व राम-रहीम के अभेद में स्वीकार किया गया है। इस प्रकार कबीर का साम्यवाद अभिव्यक्त सत्ता को पूर्ण प्रभुता प्रदान करता हुआ मानव-एकता सिद्ध करता है और यह एकरता या समता, ब्रह्म और जीव के अभेद तक जा पहुँचती है। ईश्वर के पितृत्व और राम-रहीम की एकरता मानवबन्धुता और एकता सिद्ध करती हुई जाति-धर्म भेद के लिए कोई स्थान नहीं छोड़ती। उसमें रक्तपात तो दूर की बात रही, मानसिक हिंसा तक के लिए कोई स्थान नहीं है। अहिंसा और सत्य के पुद्गल कबीर ने साम्य की प्रतिष्ठा के लिए अपने ढाँचों का प्रयोग किया है।

सत्ता की नश्वरता, मानव शरीर की भंगुरता और आत्मा की अमरता एवं एकता दिखलाकर कबीर समान भूमि पर निकट लाना चाहते हैं। राजमद को प्रकम्पित करते हुए, कायाबन के अभिमान को गिराने हुए, निबल को दृढ़ आश्वासन देते हुए, कबीर कही भय, कही भर्त्सना और कही भक्ति के मार्ग का अनुसरण करते हैं। अभिव्यक्त सत्ता की शक्ति को मनुष्य के सामने लाकर कबीर मानवीय आशा-निराशा, गर्व अभिमान आदि को ज्वरित करते हुए कहते हैं—

“साईं सौ सब होत है, बन्दे में कुछ नाहि ।
राईं में पर्वत करे, पर्वत राईं माहि ॥”

और बल के अग्निमान में लिपटे हुए मानव को सतर्क करते हुए निर्बल के प्रति सहानुभूति पैदा कराने के लिए वे कहते हैं—

‘निबेल को न सताइये, जाकी भोटी हाय ।

‘मुई खाल को इवाँस सों, सार भसम हूँ जाय ॥’

इस प्रकार कबीर के साम्यवाद की ये विशेषताएँ हैं—

१. हममें परमात्मा एक अन्तिम और सर्वोच्च शक्ति है तथा वह सयम और सब उसम है ।
२. राम और रहीम में कोई भेद नहीं है । वर्ग और वर्ण का भेद कृत्रिम है, वह मौलिक और स्वाभाविक नहीं है, अतएव इसको मान्यता नहीं देनी चाहिए ।
३. मनुष्य-मनुष्य में ही अभेद नहीं है अपितु मनुष्य और परमात्मा में भी अभेद है ।
४. कबीर के साम्यवाद के सत्य और अहिंसा प्रमुख तत्त्व हैं और वह प्रेम की शिक्षा देता है ।

कवीर की उलटवांसियाँ

भाषा अभिव्यजना का एक साधन है। जो शब्द भाषा में प्रयुक्त होते हैं वे नाम, रूप, भाव या क्रिया के प्रतीक होते हैं। बहुत से पुराने शब्द और शब्द-रूप नये शब्दों और शब्द-रूपों के लिए अपना स्थान रिक्त करके धीरे-धीरे समय की धारा में विचिन एवं तिरोहित हो जाते हैं। जो शब्द प्रचलित होते हैं वे अपना नियत अर्थ छोड़ित करते हैं। एक ही शब्द के अनेक अर्थ भी होते हैं और कभी-कभी यह भी दिखायी पड़ता है कि कई शब्दों का एक ही अर्थ होता है। ये सभी शब्द अपने मौलिक रूप में प्रतीक हैं और उनका प्रयोग अभिप्राय-विशेष में ही होता है किन्तु जिन शब्दों को साहित्य में प्रतीक नाम से अभिहित किया जाता है उनका उपयोग प्रायः गुरु, धर्म, क्रिया अथवा भाव की अभिव्यक्ति के लिए ही किया जाता है। भाषा एक प्रतीकात्मक उपायमात्र होत हुए भी प्रतीकों का उपयोग भाष्यात्मिक अभिव्यजना के क्षेत्र में अधिक आवश्यक हो जाता है। वस्तु जगत् की अभिव्यजना बड़ी सरल होती है क्योंकि वस्तुओं के लिए शब्द नियत हैं किन्तु भाव-लोक की अभिव्यक्ति दुरूह होती है क्योंकि प्रत्येक व्यक्ति अन्तर्लोक को अपने-अपने ढंग से देखता है और अपनी अनुभूति को अपने शब्दों में व्यक्त करने का उपक्रम करता हुआ लोक भाषा से सवध रख कर भी उसके अर्थ को छोड़ देता है। वह अपना अर्थ भाषा को देकर तोप लाभ करता है। धार्मिक अनुभूतियों की अभिव्यजना सामान्य बोध को कुछ अपरिचित-सी लगने का यही कारण है। इन्हीं परिस्थितियों में 'रहस्यवादी अभिव्यक्ति' की जन्म मिलता है। छायावाद और रहस्यवाद से सबधित आधुनिक कविताएँ इतनी सरल नहीं हैं जितनी यथार्थवादी या दूसरी कविताएँ क्योंकि उनमें पाठक या श्रोता को कवि के अर्थ तक पहुँचने की आवश्यकता होती है और वहाँ तक न पहुँचने की दशा में अन्याय या अनर्थ को ही जन्म मिलने की गुंजाइश रह जाती है।

जब कविता के क्षेत्र में ऐसी परिपाटी हो जाती है तब समाज के लोग उसके अर्थ को समझने में अधिक कठिनता का अनुभव नहीं करते क्योंकि वे अपरिचित अर्थों से परिचित होने लगते हैं। अभिव्यक्ति की परिपाटी से शैली को जन्म अवश्य मिलता है किन्तु अर्थ को व्यवहृति न मिलने से शब्द प्रतीकमान बने रहते हैं। भाषा के इतिहास में प्रतीको का अपना स्थान है किन्तु यह बतलाना कठिन है कि किस शब्द में प्रतीक-शक्ति है। कोई भी शब्द प्रतीक बन सकता है किन्तु उसकी योग्यता प्रयोक्ता के हाथों में निहित रहती है। वह जितनी चाहे उतनी शक्ति अपने प्रिय शब्द को दे सकता है। यदि उपयुक्त सगति शब्द को नहीं मिल पाती तो उसको अर्थ-बोतल की समुचित शक्ति भी नहीं मिल पाती। उदाहरण के लिए इस पक्ति को ही ले सकते हैं—

“अग्नि जु लानी नीर में, कंठ जलिया भारि।”

यहाँ पर शब्दों को उपयुक्त सगति प्राप्त हुई है अतएव ‘अग्नि’, ‘नीर’, ‘कंठ’ आदि की शक्ति अमोघ है। व्याप्यारिभक विरह के कारण मन की समस्त बानाएँ जल जाती हैं, इस भाष को नीर में प्रतीक-योग से व्यक्त किया है। सामान्य ढंग से कहने में उक्ति में वह प्रभाव न आता जो प्रव है। कोई शब्द अपने सामान्य अर्थ से अपनी सफलता सिद्ध नहीं कर सकता। प्रत्येक शब्द अपने-अपने संकेत से सुगञ्जित है और प्रत्येक संकेत का एक-दूसरे से संबंध भी है। यही शब्द-शक्ति कहलाती है जो काव्य का अपरिहार्य अंग है।

प्रतीको में प्रायः संकेत होते हैं, किन्तु उनसे किसी ध्वनि का निश्चल पटना भी अभिनव नहीं है। जहाँ ध्वनि प्रमुख हो जाती है वहाँ कवित्व उत्कृष्ट हो जाता है। प्रतीक-परंपरा प्राचीन काल से ही चली आती है। पीछे प्रतीक के संबंध में यह तो बताया ही जा चुका है कि प्राचीनतम साहित्य ने प्रतीक को अपनाया था। इसके लिए वेदों तक का इतिहास देखा गया है किन्तु हमने प्रतीक का प्रागैतिहासिक अस्तित्व भी सिद्ध होता है। अवश्य ही वेदों से पूर्व भी लोक-भाषा में प्रतीक का व्यवहार रहा होगा। लोक-प्रचलन के उपरान्त ही ऐसी चीजें साहित्य में अपना घर बनाती हैं।

कबीर की उलटबांसियाँ प्रतीक-परिवार की सहेलियाँ हैं। कबीर के अनेक विचार उलटबांसियों में ही अभिव्यक्त हुए हैं। जिस प्रकार वेदों में ज्ञान निहित है उसी प्रकार उलटबांसियों में भी कबीर का ज्ञान संचित हुआ है। उलटा वेद कहकर कबीर ने उनको महत्व दिया है। यह शैली कबीर ने ही प्रारम्भ की हो ऐसी बात नहीं है। हमारे आदितम साहित्य में इस शैली का प्रयोग मिल जाता है। इसकी प्राचीनता का सबंध वेदों से बड़ी सरलता से जोड़ सकते हैं। ऐसी उत्तरी उक्तियों का वेदों में अभाव नहीं है।

‘अपादेति प्रथमा पद्धतीना वस्तुता मित्रावरुणा चिरेत्,’^१ ‘चत्वारि शुंगान्नयोऽस्य पादा द्वेतीर्थे सप्त हस्तासो अस्य। त्रिधा बद्धो वृषभो रोरवीति’,^२ अथवा ‘इदं वपुर्निर्वचनं जनसंश्रान्तिं यन्नस्यस्तस्पुराणं’^३ आदि वानपावलियों ने उलटबांसियों के स्रोत की ओर संकेत किया है।

डा० त्रिगुणायत ने ऋग्वेद में एक और उदाहरण इसी प्रकार का सौजा है—

‘क इमं धो नृप्य माचिकेत, वसो मातृजनयति सुधाभिः।’^४

अर्थात् वन आदि में अन्तर्हित अग्नि की कौन जानता है ? पुत्र होकर भी अग्नि अपनी माताओं को हव्य द्वारा जन्म देते हैं।

श्री परशुराम चतुर्वेदी ने ऋग्वेद के अतिरिक्त अथर्ववेद से भी एक उदाहरण दिया है—

१. बिना पैरोवाली पैरोवाली से पहले आ जाती है, मित्रावरुण इस रहस्य को नहीं जानते—ऋग्वेद २-१-१५२-३

२. इस बैल के चार सींग, तीन चरण, दो सिर और सात हाथ हैं ; यह तीन प्रकार से बँधा हुआ उच्च शब्द करता है—ऋग्वेद ३-४-५८-३

३. हे मनुष्यो ! यह वपु निर्वचन है क्योंकि इसमें जल स्थिर है और नदियाँ बहती हैं—ऋग्वेद ४-५-४७-५

४. ऋग्वेद (१-१-७-१५) सूक्त ६५

‘ईह ब्रवीतु य इयं वेदास्य वामस्य निहितं पदं चे । शीर्ष्ण क्षीरे
दुहते गावो अस्य वनि बसन्ता उदकं पदाणु ।’^१

उपनिषदों ने इस शैली को और भी आगे बढ़ाया है । उनमें आत्मा के
सबसे मे ऐसी अनेक उक्तियाँ समाविष्ट हुई हैं जो उलटी प्रतीत होती हैं किन्तु
अनुभवगम्य सत्य से पूर्ण हैं । श्वेताश्वतर उपनिषद् एक ऐसी विचित्र शक्ति
का परिचय देता है जिससे आश्चर्य होता है । वह (आत्मा) ‘बिना हाथ-पैरों
का होता हुआ भी वेगवान और ग्रहण करने वाला है, नेत्रहीन होकर भी देखता
है और कर्णरहित होता हुआ भी सुनता है ।’^२ जगभग इसी भाव को कठोप-
निषद् में इन शब्दों में व्यक्त किया गया है—

“आसीनो दूरं व्रजति शयानो यातिसर्वतः ।”^३

अर्थात् वह स्थान हुआ भी दूर जाता है और शायन करता हुआ भी सब
ओर पहुँचता है । इसी आशय को ईशोपनिषद् ने कुछ भिन्न प्रकार से व्यक्त
किया है—^४

‘तदेजति तन्मजति तद्दूरे तदन्तिके ।

तदन्तरस्थ सर्वस्थ तत्सर्वस्यास्य बाह्यतः ॥”^५

अर्थात् “वह चलता है और नहीं भी चलता, वह दूर है और-निकट
भी है और वह सबके भीतर भी है तथा बाहर भी है । वह ठहरा हुआ भी
अन्य दौड़नेवालों से आगे निकल जाता है ।”^६

उलटी बातें कहने की पद्धति ने अद्भुत के आश्चर्य से धर्म में ही नहीं
आगे चलकर साहित्य में भी प्रतिष्ठा प्राप्त की । आध्यात्मिक मनीषियों ने

१. हे विद्वन् । जो भी इस सुन्दर एवं गतिशील पक्षी के भीतर निहित-
रूप को जानता हो, वह बतलावे , उसकी इन्द्रियाँ अपने विरोधाभास द्वारा क्षीर
प्रदान करती हैं और अपने चरणों से जल पिया करती हैं—अर्थव ६-६-५

२. श्वेता० उप० ३-१६

३. कठोप० १-२-२१

४. ईशोपनिषद्, म० ५

५. ‘तदावतोऽप्यानत्येति सिष्ठत — ईशाव०, म० ४

विभावनात्मक वणनो के सहारे सत्य के अनक पहलुओं को तो प्रकाशित किया ही साथ ही उसमें एक सरसता का पुट भी दिया । इसी कारण उपनिषदों की बहुत सी अध्यात्मोन्मिश्रता किसी अंश तक सरसता की अभिव्यक्ति भी करती है । या तो ब्राह्मणों में भी बहुत — ऐसे स्थल आये हैं जो वैदिक संहिताओं और उपनिषदों के बीच बड़ी का काम किया बिना नहीं रहते फिर भी उनका यह महत्त्व नहीं है जो उक्त विभावनात्मक वणनो का है ।

इन सब वणनो का हम दो भागों में बांट सकते हैं—विभावनात्मक वणन और विरोधाभास । ये दोनों वास्तव में एक ही असिद्धता की दो धाराएँ हैं—

‘अपानिषदो जनवो ग्रहीता पश्यत्यक्षुः सभृणोऽप्यकर्णः’ ।

इस में विभावना है । यहाँ कारण के बिना ही कार्य की उत्पत्ति कही जाती है । स्वाभाविकत्व और कारणान्तर भेद से विभावना भी दो प्रकार की होती है । विभावना का प्रतिकार विरोधाभास है या विरोध से भिन्न होता है क्योंकि उसमें विरोधी गुण सहस्य नहीं होते, केवल विरोध का आभास होता है । वस्तुतः विरोध नहीं होता । विभावना और विरोधाभास दोनों से वध्य का उत्कय प्रकट होता है । इनके अतिश्रित असंगति अधिक विषय एवं विशेषोक्ति के द्वारा भी वध्य का महत्त्व प्रतिपादित करने की चेष्टा की गयी है ।

इस प्रकार की परपरा धार्मिक अभिव्यक्तियों में आगे भी चलती दिसायी पड़ती है किन्तु उसका अभिप्राय बदलने लगता है । तानिका और बख्शानी सिद्धों ने उसी बात कहने की शली को बहुत बड़ा प्रोत्साहन दिया । इसका विशेष कारण उनकी गोपन प्रवृत्ति थी । वे अपनी साधना-सबधी बात लोक में प्रकट करना उचित नहीं समझते थे । तानिकों ने अपनी गोपन प्रवृत्ति का संकेत इन शब्दों में किया है—

प्रकाशात् सिद्धिं हानिं स्यात् चामाचारगतीं प्रिये ।

अतो चामप्ये देवी गोपयति मातृं जारवत् ॥

—विश्वसारत्न

बौद्ध धर्म में तो उलटबाँसियों के प्रयोग बहुत पहले से मिलते रहे हैं।
'धम्मपद' की ये गाथाएँ तो बहुत प्रसिद्ध हो चुकी हैं—

"मातरं पितरं हन्त्वा राजानो द्वेच खत्तिये ।
रट्ठं सानुचरं हन्त्वा अग्निघो याति ब्राह्मणो ॥" (क)
"मातरं पितरं हन्त्वा राजानो द्वेच सोत्तिये ।
वेत्थाघं पञ्चमं हरत्वा अग्निघो याति ब्राह्मणो ॥" (ख)

इनको पढ़-सुनकर किसी को भी आश्चर्य हो सकता है किन्तु इन गाथाओं का अर्थ प्रतीकों में छिपा हुआ है। उनके सुनने पर आश्चर्य का निवारण हो जाता है। बौद्ध-धर्म के बज्जयान और सहजयान सम्प्रदायों में ऐसे प्रयोगों का और भी विकास हुआ है। चर्यापदों में ऐसे कितने ही प्रयोग मिलते हैं। काण्हपा की एक उक्ति देखिये—

"मारिं शात्तु नणन्द घरे शाली ।
माघ माहिमा काण्ह भइल कपाली ॥"

अर्थात् घर में सास, ननद एवं साली को मार कर माँ को मारत और काण्हपा कपाली हो गया।

इसी प्रकार कुक्कुपेठा ने कच्छपी का दोहन करने और मगर द्वारा वृक्ष की इमली के खाये जाने की बात कही है—

"डुलिं डुहि पिटा धरण न जाइ ।
रुखेरतेन्तलि कुम्भीरे खाप्पे ॥"

१. धम्मपद पकिण्णवग्गो ५-६

(क) "माता-पिता दो क्षत्रिय राजाओं तथा अनुचरसहित राष्ट्र को नष्ट करके ब्राह्मण निष्पाप हो जाता है।"

(ख) "माता-पिता दो क्षत्रिय राजाओं तथा पाँचवें व्याघ्र को मारकर ब्राह्मण निष्पाप हो जाता है।"

२. चर्यापद, ११

(ग),

३. चर्यापद, २

और देखेणपा की उक्ति से भी कुछ कम उलटापन नहीं है। यहा बल व्याता है और गाय बाँझ रहती है और पिटा (पीठक) तीनों समय दुहा जाता है—

“बलद विभाभल गविभा बाँझे।

पिटा दुहिए ए तिना साँझे ॥”

ऐसी उक्तियों के साथ सिद्धो ने गर्वोक्तियाँ या चुनौतियाँ भी जोड़ रखी हैं, जैसे करोडो में से कोई बिरला योगी ही इस बात को समझ सकता है, भयवा केन्दणपा के इस गीत को कोई-कोई ही समझ पाता है।

यह तो पहले ही कहा जा चुका है कि गोपन-प्रवृत्ति के कारण सिद्धो की रचनाओं में एक विचित्र शैली को प्रोत्साहन मिला था जिसको विद्वानों ने ‘सन्ध्या’ या ‘सन्धा’ भाषा कहा है। इसका अर्थ-भार अभिधा-शक्ति न समाल कर ‘सकेत’ समालते हैं जो प्रतीकमात्र होते हैं। इनका अभिधायकता के मस्तिष्क में होता है और श्रोता उसको खोजता हुआ अनेक बार कहीं से कहीं पहुँच सकता है स्यांग या बक्ता की सहायता ही श्रोता को उसके पास पहुँचा सकती है।

इस प्रकार की प्रतीक-शैली की परंपरा नाथों की वाणियों में भी अवतरित हुई किन्तु उनकी प्रवृत्ति सिद्धो-जैसी नहीं थी। सिद्ध लोग अपनी साधना का रहस्य हर किसी को प्रकट नहीं होने देना चाहते थे, कारण कि उनकी प्रपत्नी दुर्बलताएँ थीं। इस गोपन-प्रवृत्ति ने उनकी चमत्कार-प्रवृत्ति को भी प्रेरित किया और वे सकेत-शैली का प्रयोग गोपन-क्षेत्र से बाहर भी करने लगे। इस प्रकार सिद्धों की वाणी में दो प्रकार की प्रवृत्ति दिखायी पड़ती है—गोपन-प्रवृत्ति तथा चमत्कार-प्रवृत्ति। यद्यपि सिद्धों की मूल प्रवृत्ति गोपन की है। नाथों में गोपन-प्रवृत्ति का आग्रह नहीं दीस पड़ता किन्तु दूसरी प्रवृत्ति उनकी वाणी में छिप नहीं सकी है। कहने की आवश्यकता नहीं कि नाथों की सिद्धि-मुन्दुभि ने लोक को चमत्कृत कर दिया था। शायद ही ऐसी कोई वस्तु भी जो लोक-दृष्टि में बाबा गोरखनाथ की शक्ति से बाहर की रही हो। यह सब पथ-प्रतिष्ठित चमत्कारिता थी।

गोरखनाथ और उनके अनुयायियों ने अपनी साधना की अनक बातों को पहिलियों में समझाया है जिनमें उन्नीस बातें होने से मुत्तुहल बनाने की चेष्टा स्पष्ट है। एक ऐसा उदाहरण देखिये—

धन विहूणी गगन रचील तेल विहूणी बाती ।
गुरु गोरख के वचन पति आया तब घोंस नहीं तहा राती ॥

अर्थात् गोरखनाथ कहते हैं कि यदि मेरे वचनों में पूर्ण विश्वास हो जाये और उसके अनुसार आचरण किया जाय तो स्पष्ट हो जायगा कि गगन में किनी लम्बे और तेर-बत्ती के बिना ही ज्ञान का गुआलोक हो गया है। कहने का तात्पर्य यह है कि गोरखनाथ अपनी साधनात्मक अनुभूतियों को व्यक्त करने के लिए कई बार उलटबासियों का महारा से लेते हैं। एक तो उन अनुभूतियों की अभिव्यक्ति स्वतः ही रहस्यमयी हो जाती है दूसरे उनकी चमत्कार प्रवृत्ति एवं परंपरा की प्रेरणा भी उलटबासियों को जन्म देती है। एक स्थान पर गोरखनाथ की उलटबासी देखिये—

झुगरि मछा जलि सुता, पापी बं हों लाबा ।
प्ररहट बह तुलानबा, सुल काटा भाया' ॥

अर्थात् पानी में अग्नि लगी हुई है मछली पहाड़ पर है और खरगोश जल में है। प्यासों के लिए रहँट बहने लगी है और झूल से निकल कर मोटा नष्ट हो गया है।

एक दूसरे स्थान पर मजेन्द्र चीटी की मोख में प्रवेश करता है, बाघिन गाय के मुख में व्याती है और बाक बारह वष की अवस्था में प्रसव करके निकम्मी हो जाती है।^१

और भी अश्वत्थ की बात देखिये— नाथ भगवन्वाणी बोखता है बम्बल बरसता है और पानी भीगता है। पठक को गाड़कर उसमें सूँटे को बाधो

१ देखिये गोरखबानी (प्रयोग) पृष्ठ ११२ पं २०

२ चीटी कर नत्र में गज्यद्र समाहता ।

गावडी के मुख में, बाघला विदाइना ॥—गो० बा० (प्रयोग), पृष्ठ १२६ पद ३४

दमामा चलता है और ऊँट बजता है। कौए की डाँत पर पीपल बैठा है, चूड़ के शब्द से बिल्ली भाग रही है। बटोही चलता है, बाट धकती है, डोकरी के ऊपर खाट सेटी है। कुत्ता घुस गया है और चोर मूँक रहे हैं—“घड़ा नीचे है और पनिहारिन ऊपर है। लकड़ी में पड़कर स्वयं चूल्हा जल रहा है और रोटी अपने पकाने वाले को खाती जा रही है। कामिनी खेलती है और अमीठी तापती है। बहू सास को जन्म देती है और नमर का पानी कुएँ को जाता है और गोरखनाथ ‘उलटी चर्चा’ का गान करता है।”

इस प्रकार की शैली का एक युग रहा दोस्र पड़ता है क्योंकि जैन मुनियों ने भी उसको अपनाया है। आवश्यकता और परंपरा, दोनों ने ‘उलटी चर्चा’ को प्रेरणा दी थी। अपने एक पाहुड़ दोहा में जैन मुनि रामसिंह भी ऐसी ही अटपटी बात कहते हैं—

‘उच्चस्र बसिया जो करइ, बसिया करइ ॐ सुशु।

बलि किज्जउ तत्तु जोइयहु, जासुण पाउण पुण्णु ॥”

—पाहुड़ दोहा (करजा), १६२

अर्थात् जो ऊँड़ को बसाता है और जो बसे हुए को उजाड़ता है, हे यागी ! उस व्यक्ति की बलिहारी है, उसको न पाप होता है न पुण्य।

यहाँ यह कहने की आवश्यकता नहीं है कि सिद्धा और नाथों की बाणी से कबीर की वाणी का अटूट संबंध रहा है। इन्हें के गोला-बाहद से कबीर ने इन्हीं के गढ़ पर चढ़ाई की है। इसलिए भापा और शैली तक में इन्हीं का अनुकरण है, इन्हीं की छाप है। यद्यपि सिद्धों की भाषा कबीर की भाषा से बहुत भिन्न है फिर भी भाषा की जो प्रवृत्ति है वह कबीर की भाषा में मिलती है किन्तु गोरखनाथ की भाषा तो कबीर के बहुत निकट की प्रतीत होती है।

१ नाथ बोलैं अमृतवाणी वरिषंगी कबली भीजैषा पाणी ।

गाहि पडरवा बाबिने घूटा, चलैं दमामा बाबिने ऊटा ॥

× × × ×

नमरी को पाणी कूई आवैं, उलटी चरचा भोरख गावैं ॥

• •

—गो० बा०, पृष्ठ १४१-४२, पद ४७

कबीर ने अपनी साधना का एक बहुत बड़ा धर्म गोरखनाथ की साधना से भी ग्रहण किया है।

इसमें तो कोई सन्देह भी नहीं है कि गोरखनाथ योगी थे। उन की योग-साधना वज्रयानियों की योग-साधना से भिन्न थी। वज्रयानियों ने योग-चर्या को शारीरिक क्रिया-प्रक्रियाओं में आवद्ध कर रखा था, किन्तु नाथ सम्प्रदाय में एक अध्यात्म तत्त्व की प्रतिष्ठा हुई। इसीलिए हम देखते हैं कि गोरखनाथ की योग साधना में शिव और शक्ति को प्रादि तत्त्व माना गया है और शिव नाथ सम्प्रदाय के मूल प्रवर्तक माने गये हैं। भ्रतएव यह न भुना देना चाहिये कि गोरखनाथ का उद्देश्य ब्रह्मपदोपलब्धि रहा है चाहे उसमें चमत्कारों की कितनी ही प्रधानता रही हो। "उन्होंने अपने बहुत से आध्यात्मिक सख्त रहस्यात्मक शैली या उलटबांसियों तथा विचित्र रूपों में दिये हैं जोकि सर्व-सामान्य जनता के हेतु बोधगम्य नहीं हैं और जब तक उन रहस्यात्मक शैली का परिचय प्राप्त न हो तब तक उलटबांसियों और उन विचित्र रूपों का अर्थ भी स्पष्ट नहीं होता।" इन उलटबांसियों और रूपों के अनेक उदाहरण कबीर प्रादि सत्ता की वाणी में दृष्टिगोचर होते हैं।

इस विवेचन में कबीर की उलटबांसियों की परंपरा का ज्ञान तो हो जाता है किन्तु 'उलटबांसी' शब्द की व्युत्पत्ति अभी तक अंधकार में है और न अभी तक यह पता चल सका है कि इस शब्द का प्रचलन कब से हुआ है। गोरखबानी में 'उलटी चरवा' का प्रयोग हुआ है। यहाँ 'उलटी' शब्द हमारे बहुत काम का है। हो सकता है कि कहीं इसीके आसपास हमारा विवेच्य शब्द 'उलटबांसी' छिपा हो। कुछ लोगों ने इसे विपर्यय' अथवा 'उलटी' मात्र नाम भी दिया है। इन शब्दों से 'उलटबांसी' के भीतर छिपा हुआ उद्देश्य तो प्रकाशित हो जाता है, किन्तु इसके उत्तरार्द्ध की छाया हाब नहीं आती। श्री परशुराम चतुर्वेदी ने 'कबीर साहित्य की परख' में इस शब्द की व्युत्पत्ति पर प्रकाश डाला है। उन्होंने इसे एक स्थान पर 'उलटा' एवं 'अंध' इन दो शब्दों

१. दुर्गाशंकर मिश्र—भक्तिकाव्य के मूल स्रोत, पृष्ठ ६१

२. परशुराम चतुर्वेदी—कबीर साहित्य की परख, पृष्ठ १५१

से मिलकर बना कहा है। यहाँ 'उलटा' शब्द तो सार्थक है, किन्तु 'बासी' जैसे बना होगा, यह बात कुछ अधिक दूर खिंची हुई लगती है।

श्री चतुर्वेदी जी का एक दूसरा अनुमान और है। वेक होते हैं—“श्रीमी शब्द के इस अर्थ का समर्थन उसे 'उलटा' एवं 'बाँस' शब्दा द्वारा मान कर भी किया जा सकता है, जिस दशा में उसका ठीक-ठीक शब्दावयव रचना में अनुमार होगा जिसका बाम (पार्श्व भाग अथवा अंग) उलट विपरीत द्य बं पाया जाये।”

मेरी समझ में इस शब्द की दो व्युत्पत्तियाँ हो सकती हैं—एक 'उलटवाँ-सी' समुक्क शब्द से और दूसरी 'उलटवास' से संबंधित। पहले 'उलटवाँ' का अर्थ 'उलटी हुई' है और 'सी' का अर्थ समान है, अतएव 'उलटवाँ-सी' का अभिप्राय हुआ 'उलटी हुई प्रतीत होनेवाली उक्ति'। उलटवाँ-सी उलटी बातें कही गई हैं, इसलिए यह अर्थ उचित भी प्रतीत होता है। गुरुनाथ का 'उलटी धर्चा' और कबीर का 'उलटा वेद' आदिक प्रयोग इस में भी समर्थन करते हैं।

दूसरी व्युत्पत्ति कुछ विशेष ध्यान देने योग्य है और वह है 'उलटवाँ' शब्द से। 'परमपद' या आध्यात्म-लोक में रहने वाले का निवास वास्तव में 'उलटवास' है। इससे संबंधित वाणी 'उलटवासी' वाणी कहला सकती। आध्यात्मिक अनुभूतियाँ लोक-विपरीत अनुभूतियाँ होती हैं और उन अनुभूतियों का व्यक्त करनेवाली वाणी लोक-दृष्टि से उलटी प्रतीत होती है, वास्तव में वह उलटी नहीं होती। इस शब्द में 'बा' के ऊपर तो सामानासिकता पड़ती है वह अकारण है।

इस व्युत्पत्ति से हमारी दूसरी समस्या नहीं सुलभ पाई। इस शब्द का प्रयोग कब से होने लगा, हमारे सामने यह एक प्रश्न है। इस शब्द का कबीर से पहले का नहीं मान सकते। यह शब्द कबीर से पहले का न

१. परशुराम चतुर्वेदी—कबीर साहित्य की परस, पृष्ठ १५२

२. देखिये, कबीर श्यावजी, पृष्ठ १४१, पद १६०

सकता क्योंकि पहले का होने पर कबीर की वाणी में कही न कही इसका उपयोग होता अथवा अन्यत्र यह शब्द मिलता । जब इन शब्द का प्रयोग कबीर वाणी में भी नहीं मिलता तो अवश्य ही इसका जन्म कबीर के बाद में हुआ है और वह भी किसी ऐसे व्यक्ति की वाणी में जिसने इसका अभिप्राय समझा हो । बहुत संभव है कि यह शब्द बहुत प्राचीन न हो क्योंकि बाद के सतों में भी इसका प्रयोग नहीं किया ।

जो हो इनसे हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि कबीर की उलटवांसियाँ सिद्धों की परंपरा की उलटवांसियाँ नहीं हैं । अधिकतर उनमें श्रौतनिषदिक परंपरा की उलटवांसियाँ हैं जिनमें धार्मिक अनुभूति की अभिव्यक्ति है और जिनमें कही-कही प्रेम और दर्शन का भी सुमिलन हुआ । इस शैली का इतिहास तीन प्रकार की प्रवृत्तियों का परिचय देता है—भानुभूतिक अभिव्यक्ति की प्रवृत्ति, क्षमत्कार-प्रवृत्ति एवं गोपन प्रवृत्ति ।

भानुभूतिक अभिव्यक्ति की प्रवृत्ति वेदों में ही चली आ रही है । धीरे-धीरे इसका विकास भी होता रहा है । धर्म की संप्रवृत्ति के रूप में धार्मिक प्रभाव के उत्कर्ष में इसका बहुत बड़ा योग रहा है । कबीर-वाणी में इसी प्रवृत्ति का प्राधान्य रहा है —

‘एक अचभा बैसा रे भाई,
ठाठा तिघ बरावे गार्ई ॥
पहलै पूत पोछै नई भाई,
बेला के गुरु सागै पाई ॥
जल की मछली तरवर ब्याई,
पकड़ि बिलाई मुरगै खाई ॥
बैलहि शारि गुनि घरि भाई,
कुत्ता कु संबई बिलाई ॥
तति करि सात्ता ऊपरि करि मूल,
बहुत भाति जड तापे फूल ॥
कहै कबीर या पद को ब्रह्म,
ताकु तोन्युं त्रिगुन सूर्य ॥”

य उक्तियाँ कबीर की गहरी अनुभूति का परिचय देती हैं । इनको पढ़ने और समझने से ऐसा नहीं लगता कि कबीर कुछ छिपाना चाहते हैं और न ऐसा ही लगता है कि कबीर को अपने ज्ञान का गर्व है । जहाँ गर्व-मा लगता है वहाँ भी वास्तव में गर्व नहीं है । उनकी गहन अनुभूति जब उद्गीर्ण होती है सब वह किन्हीं भी शब्दों में निकल पड़ती है और उद्गारों की गहनता का प्रभाव भाषा पर ही नहीं श्रोता या पाठक पर भी पड़ता है । निम्नलिखित उदाहरण आनुभूतिक उद्गारों की गहनता और उनके प्रभाव को व्यक्त करता है—

कसे नगरि करों कुट्यारी,
 चचस पुरिष बिघपन नारी ।
 धेल बियाइ गाइ भई बाभ,
 बजरा इहै तीग्यु सांभ ॥
 मरुड़ी घरि सापो छछिहारी,
 मांस पसारि चीन्ह रखवारी ॥
 मूसा रोचट नाब बिलइपा,
 मौंडक सोबं साँप पहरइपा ॥
 नित उठि स्याल स्यध सू भूभै,
 कहै कबीर कोई बिरला बूभै ॥”

इस पद को पह-मुनकर मिट्ट देखेणपा की उक्ति का स्मरण आ जाता है । जिस प्रकार वहाँ गर्वोक्ति या चुनौती थी, उसी प्रकार यहाँ भी दोष पड़ती है किन्तु दोनों पदों की अन्तिम शक्तियों की ध्यानपूर्वक तुलना करने पर स्पष्ट हो जाता है कि चर्यापद में चुनौती की प्रवृत्ति है जबकि कबीर के पद में सत्य की दृष्टता की आर सकेत किया गया है ।

ऐसी बात नहीं है कि कबीर-वाणी में गर्वोक्ति की गंध नहीं आती, अवश्य आती है और वह भी उत्तरेवासियों और कूटों में प्रधानता से, किन्तु वे गर्वोक्तियाँ हैं

१. कबीर ग्रन्थावली, पद ८०

२. देखिय, चर्यापद ११

नहीं क्योंकि वे गर्व से प्रेरित नहीं हैं। वास्तव में वे प्रेरित हैं सत्य से और उनमें उसी की प्रसरता है, उसीका तेज है। उसीके कारण उनमें गर्व की गंध प्रतीत होती है। जिस प्रकार सत्य में अविनय नहीं होता उसी प्रकार भय भी नहीं होता। विनय और अभय, दोनों ही कबीर-बाणी के भूषण हैं। इसी से उनके अभय में अविनय नहीं है और न उनके विनय में भय है। इसका मुख्य प्रमाण है उनकी उलटबांसियाँ जिनमें गोपन-प्रवृत्ति का अभाव है।

सिद्धों की उलटबांसियों में गोपन की प्रवृत्ति होने से भय और आश्चर्य प्रमाणित हो जाते हैं। ऐसी बात नहीं थी कि सिद्धों की दुर्बलता दूसरों को ही दुर्बलता प्रतीत होती थी क्योंकि वे उनकी साधना के रहस्य को नहीं समझते थे वरन् सिद्ध भी अपनी साधना की दुर्बलताओं को समझते थे। इसीलिए अपने बहुत से रहस्यों का उद्घाटन नहीं करना चाहते थे और गोपन को भी इसीलिए प्रोत्साहित किया गया था। गोपन की प्रवृत्ति ही तांत्रिकों की उलटबांसियों के मूल में है। तांत्रिक लोग भी अपनी साधना के प्रत्येक पक्ष को, उसके गुण-दोष को समझते थे। फलतः वे नहीं चाहते थे कि वह सर्वबोधगम्य हो। इसीसे उनके सम्प्रदाय में गोपन-शैली का प्रचलन हुआ।

उलटबांसियों के इतिहास में तीसरी प्रवृत्ति चमत्कार-प्रवृत्ति रही है जिसका प्रादुर्भाव स्वरूप 'अद्भुत' के संचार के लिए प्रकट हुआ था। उपनिषदों तक में इसी 'अद्भुत' की भाँकी दिखाई देती है। बाद में 'अद्भुत' चमत्कार में परिणत होने लगा। सिद्ध और तांत्रिक ही नहीं, जैन और नाथ तक भी चमत्कार-प्रवृत्ति से झूझते न रह सके। परिणाम यह हुआ कि भाव या प्रभाव के लिए नहीं वरन् भ्रम में डालने के लिए भी उलटबांसियों-जैसी रचनाएँ प्रयुक्त होने लगीं। इसमें सन्देह नहीं कि नाथों ने गोपन से कहीं दूर उलटबासी को खलाया, जिसमें आध्यात्मिक रहस्य भी निहित था किन्तु उनके कूटों में चमत्कार की प्रवृत्ति स्पष्ट है। कहीं-कहीं इस प्रवृत्ति का साक्षात्कार मत्तो तक की वाणी में हो जाता है और तो और कहीं-कहीं तो कबीर-बाणी तक में इसकी झलक मिल जाती है जिसकी सत्ता कबीर के जैसे सरल और स्पष्ट व्यक्तित्व में एक आश्चर्य की बात है।

कबीर की उलटबांसियों में कभी-कभी 'बूझै' अथवा 'बूझहु' तथा 'विचारै' जैसे शब्दों के प्रयोगों से उनके सही मूल्यांकन में बाधा हो सकती है

और उनके सत्रय म अनक मत बनाय जा सकते हैं । मर्म ज्ञान के अभाव में कोई उनकी भाषा को 'सन्ध्या' या 'सधा' भाषा कह सकता है, कोई उनको कूट सलाह सकता है और कोई पहेली या मुकरी तक कह सकता है । श्री परशुराम चतुर्वेदी न ठीक ही कहा है कि आभिप्रायिक वचना के समान दोख पढ़ने के कारण वे कभी-कभी विविध पहेलिया के रूप धारण कर लेती हैं ।^१ एक उदाहरण दसिये—

एक सुहायिन जगत पियारी,
समसे जीव जत की नारी^२ ।^३

देखने में ऐसा प्रतीत होता है कि वाच्यार्थ के पीछे कोई चीज छिपी हुई है जो प्रसंग या रूढ अर्थ से ही प्रकाश में आ सकती है । कहीं-कहीं ऐसा भी प्रतीत होता है कि कबीर ने पारिभाषिक शब्दों की पैठ लगा कर अपनी उक्तियाँ को कूट बना दिया है और इस अंश से उन्हें 'दृष्टिकूटों' की परंपरा में रख दिया जाता है—

'गज नव गज दस गज हवकीस, पुरी छाये कतनाई ।
साठ सूत नव कठ बहुतर पाटु लगो अधिकाई' ॥^४

क्या वास्तव में ये पक्तियाँ इन पक्तियों की परंपरा में निभ सकती हैं ?

"हरिरिपु अनुज बास कोवा (रा) तल बए सरीर हमारा ।
खटपव बटुरयु सुभ्रगरि धनि सोदर सुभ्र कर धारा" ॥^५

अथवा सूर के इस कूट के साथ रख सकते हैं ?

'ऊधो इतनो मोहि सतावत ।
फारी घटा देखि बादर की बामिनि जमकि डरावत ।
हेमसुतापति को रिपु व्यापै दधिसुत दय न जलावत ।
अनू खडन शब्द सुनत ही चित चकृत उठि धावत ॥

१ परशुराम चतुर्वेदी—कबीर साहित्य की परगा, पृष्ठ १५६

२ कबीर ग्रंथावली (परिशिष्ट), पृष्ठ २८०, पद ८४

३ कबीर ग्रंथावली (परिशिष्ट), पृष्ठ २८१, पद ५६

४ विद्यापति की पदावली पद ३८५

कचनपुर-पति को जो आता ते सब वनहि न आवत ॥
 सम-सुत को जो वाहन है पुहके असल सलावत ।
 यद्यपि भूयण भग बनावत सोइ भुजग होइ धावत ॥
 सूरदास विरहिन अति व्याकुल धामपति चडि किन आवत ॥”

विद्यापति-पदावली और मूरसागर के अवतरणों को देखकर तथा उन्हें कबीर की उक्त पंक्तियों के साथ धोलने पर भेद ममक में आ सकता है। पदावली और मूरसागर के उद्धरणों में भाव के ऊपर बुद्धि का प्रासन जमा हुआ है किन्तु कबीर की उक्ति में बुद्धि के तल पर भाव की धारा सी बह रही है।

इससे यह निष्कर्ष निकालना अनुचित नहीं है कि कबीर की जिन उक्तियों को कूट-परंपरा में रखा जाता है वे वास्तव में उनमें फिट नहीं बैठती। यह ठीक है कि उनके शब्दों में एक पारिभाषिक अर्थ अवश्य निहित है जो ‘नव गज, दस गज’ भावि में प्रकट होता है किन्तु वह मानसिक व्यायाम कराने के लिए नहीं है, अनुभूति की समीचीन अभिव्यक्ति के लिए है। अभिव्यक्ति की ओर कबीर का ध्यान रहा है, वह अपेक्षित हो गयी है, बस उसमें कूट का इतना सा लक्षण आ गया है। कबीर की मुठ उलटबासी का लक्षण इससे भिन्न है। (१) उसके वाक्यार्थ में विरोध निहित रहता है और उसका परिहार संकेतित अर्थ से होता है। (२) साथ ही उससे किसी अलौकिक तथ्य का प्रकाशन होता है। इस निष्कर्ष पर ‘नव गज’ आदि को मुठ उलटबासी भी नहीं कहा जा सकता।

वैसे कबीर के समय में कूटों का भी बहुत प्रचलन था। घाटवी शताब्दी से ही मानसिक व्यायामों को प्रोत्साहन मिलने लग गया था और अभिव्यक्ति सरल शैली को छोड़ कर वक्तव्य के क्षेत्र में उतर आयी थी। कूटों की मूल प्रेरणा धर्म की गोपन-प्रवृत्ति से आगे साहित्य तक में पहुँच गयी थी। भागवत में कूटों का अभाव नहीं है। सिद्धों की तो पहले ही पर्चा की जा चुकी है। ‘चमत्कार’ का उल्लेख करते हुए नाथों के सबब से भी कूट शैली की ओर

सकेत किया जा चुका है। विद्यापति ने ही नहीं, जैन कवियों ने भी कूटो को बहुत प्रोत्साहन दिया। हिन्दी-कवियों ने बाद में तो कूटो या दृष्टकूटो को बुद्धि की परीक्षा का एक माध्यम ही बना लिया जिससे सूर ही नहीं, तुलसी तक अछूते न बच सके। शृगारी कवियों की वाणी में गोपन की प्रवृत्ति के कारण भी कूटोदय हुआ। कबीर के आम-पास विद्यापति जैसे शृगारी कवियों की वाणियाँ भी गूँजती थी और नाथों की वाणियाँ भी। कबीर का लक्ष्य न तो कविता करना था और न चमत्कृत करना। कबीर की वाणी में शृगार भी उद्बलित हुआ है किन्तु शृगार के लिए नहीं, वरन् शान्त के लिए जिसमें कई स्थलों पर अद्भुत का पुट भी लगा हुआ है। अतएव जिन स्थलों पर कबीर-वाणी में कूट-लक्षण मिलते हैं वहाँ भी उनका लक्ष्य 'कूट' नहीं है। कबीर अपनी अनुभूति के लिए अपनी वाणी को दासी बनाने की चेष्टा नहीं करते, वरन् उसके प्रकाशन के निमित्त वह स्वयं दासी बन जाती है। वह 'स्वतन्त्र दासी' है इसलिए उस पर कबीर का अकुश भी नहीं है और न शायद उसपर अकुश रखने की उन्होंने चेष्टा ही की है। इसी कारण उनकी वाणी को आलोचना के 'सर्वोक्ति', 'रबड़ छन्द' आदि अनेक प्रहार सहने पड़े हैं।

कूटा और पहेलियों के अतिरिक्त कबीर के समय में 'मुकरियाँ' भी प्रचलित थी। अमीर खुमरो की मुकरियाँ इसका प्रमाण हैं। कबीर ने कुछ बातें मुकरियों के ढग की भी कही हैं जिनको न तो हम उलटबाँसी कह सकते हैं, न मुकरी ही। एक उदाहरण देखिये—

“कुअटा एक पच पनिहारी,
टूटी लाजु भरै मतिहारी।
कहु कबीर इक बुद्धि बिचारी,
नाऊ कुअटा ना पनिहारी” ॥”

यह मुकरी तो इसलिए नहीं है कि इसका उद्भव विनोद की भावना में नहीं हुआ। पहेली और मुकरी में प्रतीकोपयोग होते हुए भी वह 'उलटबाँसी' के मर्म को धारण नहीं कर सकती। पहेली और मुकरी में एक बौद्धिक समस्या

होती है किन्तु यहाँ एक रहस्य है जो एक कुअटा', पच पनिहारी', 'लाज' (रस्मी) आदि प्रतीका के पीछे निहित है।

अतएव प्रतीको के प्रयाग के कारण हम कबीर की उलटबांसियों को उनकी अन्य सभी प्रकार की कृति से अलग करके देखना होगा। जहाँ साधनात्मक अथवा अध्यात्मविषयक अनुभूति नहीं है अथवा जहाँ विरोधाभास नहीं है वहाँ हम उलटबांसी को खोज नहीं करनी चाहिये। जहाँ मूना हस्ती से लडै', 'उलटि मूसै सापणि गिली',^१ अथवा चीटी परबत उपराया से राख्यो चौडे'^२ आदि उक्तिया है वही उलटबांसिया भी हैं क्योंकि इनमे साधनात्मक अनुभूति के साथ-साथ ऐसी प्रतीक-पद्धति है जिसमे विरोधाभास है।

रचना की दृष्टि से भी कबीर की उलटबांसिया कई प्रकार की हैं। एक प्रकार की तो वे 'उलटबांसिया' हैं जो पूरी रहस्यमयी हैं। जैसे—

'है कोई जगत गुर ग्यानी, 'उलटि येद सूभै ।
पापी में प्रगति जरे, अचरे बाँ सुभै ॥
एकनि दादुर छाये पच भवग ।
गाइ नाहर लायो काटि काटि अगत ॥
सकरी विचार लायो, हरनि लायो चीता ।
कागलि भर फादियाँ, बटेरे बाज जीता ॥
मूसै मजार लायो, त्यागि लायो स्वाना ।
आदि कौं आबैस करत, कहै कबीर ग्याना' ॥'

१ कबीर ग्रन्थावली, पद १६१

२ कबीर ग्रन्थावली, पद १६१

३ कबीर ग्रन्थावली, पद १६१

४ कबीर ग्रन्थावली, पद १६०

इसके विपरीत नीचे के पद को देखिये—

अवयु अगनि जरै कै काठ ।

× × ×

जे माध्या ते रुद्ध भुवता, साधनहारा दांध्या ।

बाध्या मुक्ता मुक्ता बाध्या, तिहि पारब्रह्म हरिताषा ॥

× × ×

अमृत सभाना विष में जाना, बिष में अमृत चाखना ।

कहै कबीर बिचार बिचारी, तिल में मेर समाना ।

अनेक जनम का गुरुगुरु करता, सतगुरु तब भेटाना ॥”

इस पद में उलटबासिया की लहरे सी उठती दीख पड़ती हैं। कुछ बात कहकर माना रहस्यात्मक प्रतीका द्वारा कबीर खुले रहस्य को पाठक या श्रोता के समक्ष रख देते हैं।

इस प्रकार कबीर की उलटबासिया रचना के बिचार से दो प्रकार की हैं—पूणपद उलटबांसी और अशपद उलटबांसी । पूण-पद उलटबांसी की एक दो पंक्तियाँ को कबीर दूसरी प्रकार भी प्रयुक्त कर लेते हैं किन्तु ये पंक्तियों की धारा को बाधित नहीं करती । अशपद उलटबांसियों में दो शैलियों का मिलन, और कभी कभी तीन-तीन चार चार शैलियों का मिलन तक दिखायी देता है ।

विषय की दृष्टि से वहीर की उलटवामियों के पाँच भेद कर सकते हैं—ससार से सम्बन्धित आत्मा परमात्मा से सम्बन्धित, योग से सम्बन्धित, प्रेम-साधना से सम्बन्धित तथा सदेव से सम्बन्धित ।

इन विषया को लेकर कबीर ने जो प्रतीक-भावं ग्रहण किया वही सर्वोत्तम था। पीछे भाषा के सबंध में प्रतीक के क्षेत्र और शक्ति की चर्चा की जा चुकी है और यह भी बताया जा चुका है कि यदि कुशलता से काम लिया जाय तो शब्दों का अपभ्रंश भी नहीं होता। इसका अतिरिक्त प्रतीक शब्द अनुभूति के

चित्र प्रस्तुत करने में भी बड़े सहायक होते हैं। इसीसे कबीर को सूक्ष्म अनुभूतियों के व्यवहार करने में भी सफलता मिली है। यह दूसरी बात है कि वे दुर्बोध हो गये हैं। दुर्बोधता का कारण भी प्रतीक ही है। सामान्य लोक और जीवन से शब्दों को उठाकर कबीर ने उन्हें अव्यक्त भावों की सेवा में नियोजित किया है। उनकी सेवा में कोई दूषण नहीं है किन्तु सेवक-सेव्य के संबंध को समझने की क्षमता तो होनी ही चाहिये। कबीर सोक-जीवन का पूर्ण अनुभव कर चुके थे और यही से उन्होंने अपने शब्दों को चुना और उनमें सदेहों के प्राण भरकर अव्यक्त और अतीतिक को सोक-कल्पना के समक्ष प्रस्तुत किया।

वैसे तो कबीर की वाणी का प्रमुख आधार ही प्रतीक है किन्तु उलट-बांसियों के तो वे अनन्याय्य हैं जिनमें अनेक अवधारणें भ्रूत हुए हैं। यों तो अनेक अवधारणें उलटबांसियों को सुशोभित कर रहे हैं किन्तु जो रत्न बनकर उनको प्रभावित कर रहे हैं वे हैं विरोधाभास, विभावना, विरोधोक्ति, अनगति और अधिक। कहने की आवश्यकता नहीं कि ये सब विरोधमूलक अवधारणें हैं। उलटबांसी में किसी न किसी विरोधमूलक अवधारणा का होना आवश्यक है। इनके कुछ उदाहरण नीचे दिये जाते हैं—

१. विभावना—

‘दिन मुख छाड़ करन दिन चालै, दिन जिम्मा गुण गावै ।

× × ×

दिनहीं तासा ताल बजावै, दिन महल पढ़ताला ॥

बिना चोलनै बिना कपड़ो, दिनहीं सय सग होई ।

बास कबीर औरत भल देख्या, जानैया जन कोई ॥”

२. अनुभव—

“देस बियाय गाय भई बाझ,

बछरा दूहे तीनो साझ ॥”

१. कबीर प्रभावली, पद १५६

२. कबीर प्रभावली पद ५० २ -

३ असंगति—

“आगमि वेनि अकास फल ।
अणव्यावण का दूध’ ॥”

४. अधिक्त—

“जिहि सर घटा न टूबता, अय भंगल मलि मलि ग्हाय ।
देवल बूडा वसत सू, पखि तिसाई जाय’ ॥”

५ विषम—

“आकासे मुखि औषा कुमा, पाताले पनिहारि’ ॥”

६ विरोध और विशेषोक्ति का संकर—

“ठाढा सिंह चरावँ गार्ई’ ॥”

कुछ ग्रन्थोक्तों का ऐसा विचार है कि उलटबासियों में अनिवार्य रूप से रूपक-शैली होती है, यह भ्रम है। उलटबासी में रूपक हो सकता है। किन्तु वह अनिवार्य नहीं है। उदाहरण के लिए हम नीचे लिखी उलटबासी को ले सकते हैं—

“पहले पूत पोछे भई भाइ, चेला कं गुर लागे पाइ ।
जल की भछली तरवर-ब्याई, पकड़ि बिलाई मुरगं खाई ।
बैलहि शरि गूनि घरि आई, कुत्ता कू संगई बिलाई’ ॥”

इसमें रूपक-शैली का कोई आग्रह नहीं दीख पड़ता। यह पहले ही बताया जा चुका है कि उलटबासी अनिवार्यतः विरोधमूलक एवं प्रतीक-प्रधान होती है।

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १२६

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १७-४ -

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १६-४५

४. कबीर ग्रन्थावली, पद ११

५. कबीर ग्रन्थावली, पद ११

जिस प्रकार यह कहा जाता है कि सूरदास का विषय-क्षेत्र सकुचित है उसी प्रकार कुछ आलोचक कबीर के विषय क्षेत्र को भी दार्शनिक एवं समाज की आलोचना से संबंधित बहुर सवीर्ण कह देते हैं किन्तु जिस प्रकार सूर के उपमानों से दोष का परिहार हो जाता है उसी प्रकार कबीर ने उपमानों से भी हो जाता है। मनोलोक और अध्यात्म-लोक की अनुभूतियों को प्रतीकों में भरकर कबीर ने जो करामात दिखाई है उसे देखकर दंग रह जाना पड़ता है। जायसी और तुलसीदास जैसे दिग्गजों ने भी सन्दान्तर से कबीर की अनेक उक्तियों को दुहराया है।

समाज के सबंध में अपनी गहन अनुभूतियों की अभिव्यजना कबीर ने अनेक स्थलों पर की है अथवा यह कह देना अनुचित न होगा कि दर्शन और प्रेम की सूक्ष्मतम अनुभूतियों को कबीर ने सामाजिक पहलू में समझाने की चेष्टा की है। एक उदाहरण देविये—

“सुरत डीकुली संज ल्यौ मनसा डोलन हार।

कैवल कृपा में प्रेम रस पीवं बारबार”॥”

इस साखी में डीकुली यंत्र का चित्र प्रस्तुत करते हुए ‘सुरत’, ‘ल्य’, ‘मन’, ‘कमल कूप’ और ‘प्रेम रस’ का सबंध भी प्रकट कर दिया है। एक ओर आध्यात्मिक अनुभूति को सामने ला रखा है और दूसरी ओर सामाजिक व्यापार की एक छोटी-सी भाकी प्रस्तुत की है। ऐसी भाकिया कबीर की उलटबांसियों में बहुत पाई हैं और उनमें अपना रस और अपना मर्म हैं।

“कैसे नगरि करी कुटवारी आदि” पद को देखकर यह अनुमान सरलता से लगाया जा सकता है कि कबीर की उलटबांसियों का एक एक प्रतीक अपने मर्म के लिए अनिवार्य है। प्रतीकों के पीछे छिपा हुआ अर्थ उद्घाटित होने पर जीवन और माधना सबंधी अनुभूतियों के रहस्य का भी उद्घाटन हो जाता है। “इस पद में कबीर किसी ऐसे नगर की रक्षा अथवा सामन का प्रश्न उठाते हैं जहाँ का पुरुष तो चंचल स्वभाव का है, किन्तु उसकी नारी बुद्धिमती है और

जहाँ की विचित्रता इस बात में देखी जाती है कि वहाँ पर प्रत्येक दिन सियार सिंह के विरुद्ध लड़ाई छेडा करता है, किन्तु स्वभावतः कृतकार्य नहीं हो पाता ।” इसमें नगर, पुरुष और नारी का रहस्य उद्घाटित हो जाने से हम मानव, मन और मनसा (बामना) तक जा पहुँचते हैं । फिर ‘स्याल’ को ‘जीव’ रूप में और ‘स्यध’ को काल रूप में प्रकट होने में देर नहीं लगती । इस प्रकार कबीर अपनी उलटबासियों में कभी-कभी जीवन की मनोवैज्ञानिक समस्याओं पर भी दृष्टिपात करने लगते हैं । जीवन और जगत् के पारस्त्री और अन्तर के अनुभवी शोभी कबीर ने सामान्यतः अपनी सभी उक्तिपदा में बुद्धि और भाव के क्षेत्र का पर्यटन किया है किन्तु उलटबासियों में उनका जो भट्ट सामाजिक हुआ है वह हिन्दी साहित्य को एक अपूर्व अनुदान है । उसका महत्त्व इसलिए भी है कि उत्तर-कालीन सन्तों के लिए कबीर ने एक प्रशस्त मार्ग तैयार कर दिया ।

उलटबासियों की परंपरा आगे भी चलती रही और कबीर की उलटबासियों के अनुकरण में अन्य सन्तों ने भी रचनाएँ की और उन्होंने उनका अपनी-अपनी इच्छा से नामकरण किया । सुन्दरदास ने उनको ‘विपर्यय’ कहा, शिवदास ने उन्हें ‘उलटी बात’ नाम दिया, और तुलसी साहब ने उनको ‘उलटी रीति’ कहा । बँगला भाषा में भी ऐसे साहित्य की सृष्टि हुई जो विशेषतः गोरख-पथ से संबंधित है और उसके पद्या को ‘गोरखधरे’ की संज्ञा मिली । ‘उलटा मंत्र’ और ‘उलटा बाउल’ नाम भी बंगाल में ऐसी ही कृतियों के लिए प्रयुक्त हुए । उलटी बात कहने की पद्धति लोक-काव्य और लोक-जीवन तथा में अपना घर कर गयी है और ‘गधा न कूदा कूदी गोन’ जैसी अनेक कहावतें प्रयोग में आ रही हैं ।

कबीर का प्रगतिशील दृष्टिकोण

आधुनिक प्रगतिवाद से परिचित पाठक कबीर से प्रगतिशीलता का अवधारण कर सकते हैं किन्तु लेखक कबीर को इस प्रगतिवाद में कदापि अवधारित नहीं करना चाहता जिन्होंने मार्क्स आदि से प्रेरणा ली है और जो प्रगति के नाम पर झूठकर बैठ गया है। प्रगति का तात्पर्य प्रेरणा या गति में अवधारण रखता है। कबीर के समय में जो स्थिति थी वह किसी प्रेरणा या गति की अवधारण रखती थी, यद्यपि कबीर ने अपने युग को जो प्रेरणा दी उसमें किसी मार्ग पर चलने का संकेत, उपदेश और आग्रह था। इसीसे कबीर की वाणी में प्रगतिशीलता के लक्षण मिलते हैं।

आज के प्रगतिवाद ने जो वेश भूषण धारण कर रखी है उसको कबीर के समय में देखना व्यर्थ है। कबीर का युग आज के युग से भिन्न था, उसकी अपनी परिस्थितियाँ थी। फिर भी कबीर की प्रगतिशील वाणी का जो लक्ष्य था वही लक्ष्य आधुनिक प्रगतिवाद के स्वर में भी निहित है। यह बात दूसरी है कि आधुनिक प्रगतिवाद ने लक्ष्य के अनुकूल मार्ग या साधन न अपना कर अपने लक्ष्य को भी भुला दिया है और शायद वह साधन को ही लक्ष्य मान कर भ्रान्त हो गया है।

प्रारम्भ में प्रगतिवाद 'प्रगतिशील' शब्द की स्थापना के माध्यम जिस रूप में अवधारित हुआ था उस जैसा ही कुछ रूप कबीर की वाणी में मिल सकता है। आधुनिक प्रगतिवाद कुछ सामाजिक सिद्धान्तों की धारा पर बन कर पृष्ठ हुआ, इसमें जो संदेह करने की कोई बात नहीं है। अपने मौलिक रूप में इसका लक्ष्य स्वस्थ था, जिसमें समाज के विकलांग के उपचार की भावना थी। पतित को उठाना और प्रगति को गति देना—इसकी साधना का प्रधान लक्ष्य था। समय

उस साधना और सक्ष्य की माँग कर रहा था। इसी की पूर्ति के लिए कुछ युग-मनीषियों ने, कुछ साहित्य-संविदों ने उन लोगो के उत्साह में अपना योग दिया जो किसी राजनीतिक सिद्धान्त से प्रेरित हुए थे।

कबीर भी ऐसे ही युग में उत्पन्न हुए थे जो अपनी रूढ़ियों में घुट रहा था और जिसकी स्थापनाआ और मान्यताआ में दम और अधविश्वास का खोखलापन निहित था। कबीर अन्दर और बाहर का सामाजिक चाहते थे वे नहीं चाहते थे कि लोग करे कुछ और कहे कुछ। इसीलिए उन्हें कहना पड़ा—

‘कबीर काजी स्वादि बनि, रह्य हलैं सब दोइ ।
चडि मसीति एकै कहै, हरि ब्यूँ साचा होइ’ ॥”

कोई धर्म भूठ बोनना नहीं सिखलाता है और जो भूठ बोलना सिखलाता है, वह धर्म नहीं है। धर्म का आचरण से कोई सबध अवश्य है किन्तु जिससे आचरण का समझौता नहीं वह कैसा धर्म। जो प्रार्थना सत्य को भूठ के गत में धकेलती है वह कैसी प्रार्थना। इसीलिए कबीर कहते हैं—

साचै मारैं भूठ पदि, काजी करैं अकाज ।
यहु सब भूठी बदिगी, बरिया पज निवाज’ ॥”

उस समय जो सघर्ष समाज में चल रहा था उसकी भयकरता को कबीर भलीभाँति समझ चुके थे और वे उसके कारणों को भी खोज चुके थे। मार्क्स ने तो ‘भौतिक अर्थवाद’ में सामाजिक सघर्ष के कारणों की खोज की, किन्तु कबीर ने सघर्ष के कारणों में धर्म-विविधता को प्रमुख ठहराया। इसीलिए उन्होंने एक ‘प्रगतिमय पथ’ का सुझाव दिया—

“कहै कबीरा दास फकीरा, अपनी राह चलि भाई ।
हिन्दू तुरक का करता एकै, ता गति लखी न जाई’ ॥”

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ४२-६

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ४२-५

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १०६-५८

कबीर ने उन आचारों की निन्दा की जिनमें धर्म की कोई प्रकृति निहित नहीं है और जहाँ प्रदर्शन को ही धर्म मान लिया गया है—

करता बीसों फोरतन, ऊँचा करि करि तूड ।
जार्ण धूमै कुछ नहीं, योंहों आषा रुड ॥'

जिस वर्णाश्रम धर्म ने महात्मा बुद्ध को ग्रहिमात्मक कान्ति की ओर प्रेरित किया था उसी ने कबीर को भी किया, किन्तु कबीर के युग में धर्माधता के साथ धर्म-विविधता बढ़ कर फैलान हो गयी थी। इस्लाम ने भारत में कबीर के समय में जो स्थिति प्राप्त करली थी, बुद्ध के समय किसी विदेशी धर्म ने वही स्थिति प्राप्त नहीं की थी। इसलिए यहाँ के प्राचीन धर्मों के लिए उसके साथ समझौता करना एक समस्या थी फिर भी समझौता अनिवार्य था। इसलिए कबीर को इन प्रस्तुत करते हुए कहना पड़ा—

‘इनके काजी मुला पीर पैकबर, रोसा पछिम निवाला ।
मकं पुरब दिसा देव बिज पूजा, ग्यारसी मग दिवाला ॥
तुरक मसीति बेहुरे हिन्दू, बहूज राम खुवाई ।
जहा मसीति बेहुरा नहीं, तहा साकी ठकुराई ॥
हिन्दू तुरक बोऊ रह तूटी फूटी धरु कनराई ।
अरथ उरथ बसहू दिस मित तित, पूरि ह्या राम राई ॥’

विविध धर्मों में धार्मिक कट्टरता जितनी कठोर थी उतनी ही भयकर भी थी। उस कठोरता और भयकरता को मिटाने में अवश्य ही तत्कालीन प्रगति निहित थी। उन ग्रन्थविश्वासों और रुढ़ियों को मिटाने में भी प्रगति निहित थी जो मानव को मानव से मिलने में बाधा डाल रही थी। जितना भयकर हिन्दू-मुसलमान का भेद भाव था उतना ही भयकर ब्राह्मण और क्षत्र का भेद भाव भी था। यह भेद भाव समाज को न केवल दुर्बल बना रहा था बल्कि गतिहीन भी कर रहा था। इससे न केवल समाज का एक धरा दुर्बल एवं निश्चेष्ट हो रहा

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३८-५

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १०६ १८

या २ गूँड़ दूगग अब भी राधाभक्ति गूँड़ से दुबें हो रहा था। इसके घातक प्रभाव का पर्वार का शीश बर्तन मग्गु श्रोत्र सोम में देसु रहो था। उन्हीं न केवल यर्मय य प्राज्ञगु भी जो पटवारा मन्त्र हेयना को भावना से पोष्टित शूद्र को जी अगाया श्रोत्र पर—

एक मूँड़ एक मल भूतर, एक चाम एक गूँड़ा।
एक जोति धें सब उत्पना, बोन चाम्हन बोन सूदा' ॥”

आ पाय यर्ष और मायम के बाह्याचार का वेद्य को महत्व देकर उनकी प्रवृत्ति को भुंन चेंटे धें उनका कबीर ने भादे हाथा लिया। इसके प्रतिरिक्त यिरीं ही मा यताया ध निगरण के लिए और कोई चारा भी नहीं था। मूँड़ गूँड़ा जर मा-भाभी बनने वालो को कबीर ने पटवारा और कहा—

“वेतां बहा बिगाड़िया, जे मूँड़ सो पार।
भल की पाहे न भूँड़िए, जाम बिपबिकार’ ॥”

इतना ही मही, नासमभी को बारण भी बताये और केशो की बात को धाने बसाया। उन्होंने बताया कि वेता के मुड़ाने से कोई लाभ नहीं है। वेसा मुँड़ाने का कोई मजु न मायासी नहीं बन सकता क्योंकि सन्यास वेद्य से संबंधित नहीं है, मा से संबंधित है। जब तक मन को मही मूँड़ा जायेगा, उसे बसा में नहीं किया जायगा, सब तक सन्यास साधक नहीं हो सकता। यह समस्त वृषण मन में भरे है और इन्हीं को दूर करने के लिए सन्यास लिया जाता है, केसा मुड़ाने के लिए मही। इसलिए वे वेसा मुँड़ाने वालो को समझा कर कहते हैं—

‘मन संयासी मूँड़ ले, बेसी मूँड़े काद।
जे बूछ बिमा सुं भन बिमा, बेसी कोयर माहि’ ॥”

इसी प्रकार बहुत से लोग मूर्ति-पूजा को ही धर्म मान बैठे थे। वे नहीं समझी थे कि जतना धर्म व्यर्थ हो रहा था। बड़ की उपासना में कबीर को

१. कबीर प्रभावली, पृष्ठ १०६-१७

२. कबीर प्रभावली, पृष्ठ ४६-६२

३. कबीर प्रभावली, पृष्ठ १६-१३

मूर्खता के सिवा किसी तत्त्व का दर्शन नहीं हो रहा था। पत्थर-पूजा प्रज्ञान-प्रेरित आशाओं की वृद्धि करती है जिनकी सफलता की कोई सभावना दिखायी नहीं देती। भला उस पत्थर से किसी सहानुभूति की क्या आशा की जा सकती है, जो जन्म भर पूजने पर भी उत्तर नहीं देता। फिर प्रस्तरपूजक पानी को भी व्यर्थ क्यों खोता है—

“पहने कू का पुजिए, जे जनम न देई जाय ।

आधा मर आसामुयी, योही खोबे प्राब” ॥”

मृत की भ्राति के निवारण से ही शीलता प्राप्ती है, शालिग्राम की सेवा से शान्ति नहीं मिलती। इसमें न तो सहानुभूति है और न कोई शक्ति है। इसीलिए कबीर कहते हैं—

“शेबै शालिग्राम कू, मन की भ्राति न जाइ ।

शीतलता मुभिने नहीं, दिन दिन भयकी लाइ” ॥”

इसी समय कबीर के सामने एक और भी प्रश्न था और वह यह कि ग्रन्थविश्वासियों ने ईश्वर की सत्ता केवल मंदिर-मस्जिद में ही मान रखी थी। मैं समझता हूँ कि कबीर को यह मानने में कोई अपत्ति न होनी कि परमात्मा मंदिर-मस्जिद में भी है किन्तु वे यह मानने के लिए बड़ा ही तैयार नहीं थे कि वह केवल मंदिर-मस्जिद में ही है। इसके अतिरिक्त मंदिर-मस्जिद का भेद-भाव भी दोनों धर्मों के बीच की खाई को पाटने वाला नहीं था। यही विचार कर कबीर ने कहा—

“कबीर बुनिया देहुरें, तीस नवायण जाइ ।

हिरदा भीतरि हरि बसै, नू ताहो सो ल्यो लाइ” ॥”

यदि प्रत्येक व्यक्ति अपने भीतर ही परमात्मा की खोज करने लगे तो बाहरी भेद-भाव मिट जायगा और मन को एकाग्रता और शान्ति प्राप्त होगी। इसी आशय से उन्होंने बाबी को मन्वोधन करते हुए कहा—

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ४४-३

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ४४-६

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ४४-११

“पढ़ि ले काजी बंग निवाजा ।

एक भसीति दसो दरवाना ॥

मन करि सका कविला करि देही, बोलनहार जगत मु येही ।
उहा न दोजग भिस्त मुकामा, इहा ही राम इहा रहिमाना ॥”

जो लोग अपने आचरणों को नहीं संभाल पाते क्या वे मुक्ति प्राप्त कर सकते हैं ? यह प्रश्न किसी भी विचारक के सामने आ सकता है । कबीर ने देखा कि लोग एक ओर तो धर्म की दुहाई देते हैं, पूजा का नाम करत हैं और दूसरी ओर मांस-मदिरा का लुल कर प्रयोग करते हैं । इन आचरणों का मन से संबंध है । जो लोग भक्ष्याभक्ष खाते हैं वे अवश्य ही इन्द्रिय-लोलुप हैं, इच्छाओं के शिकार हैं और मनोभ्रम से पीड़ित हैं । निस्सन्देह वे पापी हैं और धर्म की ग्राह्य न पाप करते हैं । उनको मुना कर वे बोलें—

“पापी पूजा बसि करि, भवै मांस सब बोइ ।

तिनकी दध्या मुक्ति नही, कोटि नरक फल होइ ॥”

ऐसे लोग न केवल दूसरों को भ्रम में डालने का प्रयत्न करते हैं वरन् स्वयं भी भ्रम में पड़े हुए हैं । धर्मसमन्वय का डोंग करके कुछ ऐसे धर्म भी उस समय प्रकट होने लगे थे जो दूसरों को धोला देकर अपनी वासनाओं की तृप्ति के लिए एकत्र होते थे । कबीर ने ऐसे धर्मों की भी खबर ली—

“सकल वरण इकत्र छै, सकति पूजि मिलि साहि ।

हरिदासनि की भ्राति करि, केवल जमपुर जाहि ॥”

इच्छाओं के दाम, वासनाओं से पीड़ित साधु-नाम-धारियों की वेश-भूषा को देख-देख कर भी कबीर को बड़ा लोभ हुआ । उन्होंने देखा कि उनका वेश ही साधुओं का सा था और आचरण असाधुओं के से । वे खा-पीकर मस्त रहते

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १०७-११

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ४३-१३

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ४३-१४

धे और चैन की वशी बजाते थे। ऐसे साधुओं की कबीर ने बड़ी भत्तना की—

‘स्वाग पहिर सोरहा भया खाया पीया पूर्व ।
जिहि सेरो साधू नोकले सो तो मल्ही मूदि’ ॥

इतना ही नहीं कबीर न ऐसे लोगों की अमाधुता और घृतता को भी भत्तना की। उन्होंने कहा—

कबीर भेष प्रतीत का करतुति करै अपराध ।
बाहरि शैलें साध गति माहं महा प्रसाध’ ॥

ये लोग वेश भूषा से साधु दीख पड़ते थे किंतु मन में कुछ और ही थे। वे भीठा बोसते थे किंतु धे पक्के घृत। इसलिए कबीर ने उनके सबध में सचेत विप्रा और समझाते हुए कहा कि वे उज्जवन वेशधारी एवं मधुरभाषी लोग बड़े पतित एवं कुकर्मी हैं और दूसरों को धोखा देकर कुछ भी अर्जित कर सकते हैं। अतएव वे भविष्यसनीय हैं—

‘उज्जल बेरि न पीजिये बग रघू माई ध्यान ।
धोर बैठि ज्येदसी दू ले दूड’ ग्यान’ ॥’
जता भीठा धोला, तेता साध न जाणि ।
पहली चाइ दिसाइ करि ऊड देसी आधि’ ॥

इन सब बातों के प्रतिरिक्त कबीर की प्रगतिशीलता इस बात में निहित थी कि वे उन लोगों को भी चेतावनी देकर तथा नभाल कर सुमाग पर तारें जो धन, धाम और धर के ऐश्वर्य में मदवित्त होकर मानव को भूल बैठे थे जो मानव को तुच्छ एवं हेय समझते थे। इस पथ को प्रशस्त करने में कबीर को महा की वैराग्य परंपरा से बनी महायता मिली किंतु उस युग में इस पथ

१ कबीर ग्रंथावली पृष्ठ ४६ १५

२ कबीर ग्रंथावली पृष्ठ ४६ १

३ कबीर ग्रंथावली पृष्ठ ४६ २

४. कबीर ग्रंथावली, पृष्ठ ४६ ३

को कबीर के पद चि हो न हा बिगप रूप से पशस्त किया । नीचे लिखा साखियो स कबीर के दृष्टिकोण का अनुमान लगाया जा सकता है—

कबीर कहा गरबियो, ऊंचे देखि अवास ।
 काल्हि परगु भव लेटना, ऊपरि जाम घास' ॥
 कबीर कहा गरबियो चाम पलेटे हड ।
 हयर ऊपरि छत्रसिरि ते भी देबा खड' ॥
 यह ऐसा ससार है, जसा सबल फूल ।
 दिन रस के यौहार कौं, भुठ रमिन भूलि' ॥

इस प्रकार कबीर का वाणी चाह माधुनिक प्रगतिवाद के कटहरे में टोक न बैठती हो किन्तु वह प्रगतिशीलता के सम्पूर्ण गुणों से जो उस समय घपक्षित थे विभूषित है । यदि आज का तथाकथित प्रगतिवाद कुछ सिद्धान्तों का पिछलगू बन कर किसी अखाड़े में उतर आया है तो यह उसकी प्रेरणा का दोष नहीं है बरन् उसके मोड़ का—उसके रवंध का दोष है जिसको ग्रपना कर चसन ग्रपन मौलिक ध्य वी अपने लसनऊ-अधिवेशन की धोपणा को भुला दिया है । कबीर का प्रगतिशील दृष्टिकोण साम्य के परिवेश में सुशोभित है किन्तु कबीर नय अर्थ में न तो प्रगतिवादी है और न उनके दृष्टिकोण में आधुनिक साम्यवाद का रूप ही दृष्टिगोचर होता है । आज प्रगतिवाद ने साम्यवाद से जो गठवधन किया है उसमें वह अपने का खो बैठा है । साम्यवाद स्वतः बुरा नहीं है किन्तु साधन और लक्ष्य का समझौता न होने से उसमें बुराईयों का समावेश हो रहा है । इसलिए प्रगतिशील दृष्टिकोण ऐसे साम्यवाद का अवलम्ब लकर प्रगति की भूमिका पर नहीं ठहर सकता । यही कारण है कि प्रगतिवाद आज फशन बन कर रूढ़ियों की रवापना कर रहा है जिसमें समय की पुकार की उपेक्षा है ।

प्रगतिवाद का एक गुण यह होना चाहिये कि वह सकीणता का परिस्थान करके मनुष्य की उदार भावनाओं को प्रोत्साहन दे किन्तु आज के प्रगतिवादी

१ कबीर ग्रथावली पृष्ठ २१ १०

२ कबीर ग्रथावली पृष्ठ २१ ११

३ कबीर ग्रथावली पृष्ठ २१ १३

साहित्य से ऐसे सैकड़ों उदाहरण खोज निकाले जा सकते हैं जिनसे उनकी सकीर्णता प्रभावित होती है। यो तो प्रगतिवाद प्रारम्भ से ही साहित्य में साहित्यिक लक्ष्य लेकर अवतरित नहीं हुआ था किन्तु जिन सिद्धान्तों के प्राग्रह ने वह साहित्य में उत्तरा था वे प्रगति के पथ से हट कर एक क्षेत्र विशेष में बंध गये हैं। इसमें सन्देह नहीं कि जो लोग प्रगतिशीलता की दुहाई समाज और साहित्य, दोनों क्षेत्रों में देते हुए आये वे उनमें से बहुतों को तो उसके बनते हुए रूप को देख कर निराशा ही हुई। इसीमें उन्होंने तथ्यांकित प्रगतिवादियों का साथ छोड़ दिया क्योंकि वे प्रगतिवाद के उद्देश्य के समर्थक थे, उसकी किसी अन्धाधे में सा खड़ा करने के समर्थक नहीं थे। उनका सामाजिक लक्ष्य उदार था और उसके साथ वे साहित्य का उदार समझौता चाहते थे।

यह कहने की आवश्यकता नहीं कि कबीर की प्रगतिशीलता में मूलतः कोई साहित्यिक लक्ष्य निहित नहीं था, किन्तु भाषा के संबन्ध में अपना मत लेकर उन्होंने उसे लोकानुकूल बनाने की जो चेष्टा व्यक्त की है उसमें उनके दृष्टिकोण की प्रगतिशीलता स्पष्ट है। 'संस्कृत जैसे कूप जल भाषा बहता नीर' कह कर कबीर ने अपने इसी दृष्टिकोण का परिचय दिया है। जिस प्रकार बुद्ध और महावीर ने जन-भाषा को समाहित किया था उसी प्रकार कबीर ने भी जन भाषा को सम्मानित किया था। जन-भाषा को आदर देने में कबीर के लक्ष्य की उदारता स्पष्ट है।

यह तो पहले ही मकेत किया जा चुका है कि प्रगतिवाद अपने उदार रूप में समाज के लिए प्रेरणा लाया है। उसने समाज की विचलता के कारणों का निवारण करके साहित्य के द्वारा समाज को आगे बढ़ाने की चेष्टा व्यक्त की है और सामाजिक संघर्ष के कारणों को द्वन्द्वात्मक अर्थवाद में देख कर समस्या के हल की ओर भी दृष्टिात किया है। इस लक्ष्य की ओर निस्सन्देह मार्क्स की प्रेरणाओं का महत्त्व नहीं भुलाया जा सकता। लक्ष्य की अन्धाधियाँ जितनी मोहक हैं उन्हीं के फलस्वरूप प्रगतिवाद ने साहित्य में इतनी प्रगति भी करली अन्यथा साहित्य में कोई भी सिद्धान्त कला की उपेक्षा करके पनप नहीं सकता। तथ्यांकित प्रगतिवादियों के दुराग्रह से प्रगतिवाद न केवल अपने लक्ष्य में ही अग्रष्ट हो गया अपितु एक राजनीतिक अन्धाधेवाजी में भी सम्मिलित हो गया है। आज प्रगतिवाद जिस क्षेत्र में आगया है उसमें कबीर के प्रगतिशील

दृष्टिकोण को सीखना व्यर्थ होगा। कबीर किसी सामाजिक मसाले के मल्ल नहीं थे। वे एक भक्त थे और वह भी सच्चि अर्थ में।

कबीर ने समाज में विषमता देखकर जो व्याकुलता प्रकट की उसमें वरणा और क्षोभ, दोनों का समावेश है। वे समाज को वर्गों में विभक्त नहीं देखना चाहते थे और रूढ़ियों तथा अन्वमान्यताओं ने तत्कालीन समाज में जो विकृतता पैदा कर दी थी, वे उसको दूर कर देना चाहते थे। समाज का भ्रमभगीकरण दूर होकर वह स्वस्थ बने, इसी के प्रति कबीर की कामना और चेष्टा थी और यही उनकी प्रगतिशीलता थी। कबीर जैसा कोई भी प्रगतिशील व्यक्ति सामाजिक कुशाग्रों में ऊबना पसंद नहीं कर सकता। रूढ़ियों की सड़ाई में दम घुटने से ऐसा व्यक्ति न केवल स्वयं निकल भागने का उपक्रम करता है वरन् दूसरों को भी निकाल भागने की चेष्टा करता है। वे ऐसे साधुओं के दोष में अपने को बड़ा धुटा हुआ अनुभव करते थे स्वामित्व तो चाहते थे किन्तु स्वामी (गुरु) के गुण नहीं रखते थे और जो लोभ, काम, वासना आदि से पीड़ित थे।

के सवध में उन्हाने इतना बड़ा है जितना शायद कोई दूसरा नहीं था। देखिय—

‘इहो उदर कै कारणें, जग जाँच्यो निस जाम ।
स्वामी-पणों नु सिरि चढयो, सरधान एकोकाम’ ॥
‘कलि का स्वामी लोभिया, मनसा धरी बधाइ ।
बंही पईसा व्याज कौं, लेखा करता जाइ’ ॥
‘कलि का स्वामी लोभिया, पीतलि धरो पटाइ ।
राज हुवारा यों किरं, ज्यू हरिहाई गाइ’ ॥
‘स्वामी हूणा सीत का, पैकाकार पचास ।
राम नाम काठे रह्या, करे सिपा की घास’ ॥

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३१-२

२ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३६-७

३ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३६-६

४ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३५-४

इन शब्दों ने उन लोगों के दम और पाखंड की कलई खोल दी है जो मन को बश में करने के स्थान पर उसका और ढील देते हैं, आशा और तृप्णा के त्याग के स्थान पर उनको और बढ़ाते हैं और जो पचासियों सेवकों की सेवा से अपनी विलास-भावना को उत्तेजित करते हैं। कहने के लिए तो उनके कठ में राम-नाम भी रहता है किन्तु उनके स्वस्थ प्रभाव से वे वंचित हैं। उसका प्रभाव तो उन लोगों के अंतर पर होता है जो शुद्ध मन रखते हैं और जो आशा, तृप्णा आदि से मुक्त हैं। उन्होंने अपने समय का एक चित्र-सा खींच दिया है। जिस प्रकार तुलसीदास ने उत्तरकांड में कलियुग के वर्णन में अपने युग का चित्र प्रस्तुत किया है उसी प्रकार कबीर भी कर चुके थे। कबीर के युग में सीधे सच्चे मनुष्यों को कोई पूछता भी नहीं था और भादर होता था ऐसे मनुष्य का जो लोभी, लालची और मसखरा होता था। कबीर अपने युग की इस दुर्बलता को न पचा सके और कटुवी वाणी में बोल उठे—

“कबीर कलि छोटी भई, मुनियर मिले न कीइ।

लालच लोभी मसकरा, तिलकू भादर होइ” ॥”

इसी प्रकार कबीर को उन लोगों को देख कर भी शोभ हुआ जो जमर भर पानी में नहा कर मुक्ति की कामना करते थे। कैंसे उपहास की बात है कि लोगों ने मुक्ति को इतना सस्ता समझ लिया था कि पानी में नहा कर और राम रटकर ही उसको उठा लेना चाहते थे। कबीर को उनके प्रयत्नों की व्यर्थता पर खीझ पैदा हुई और कहने लगे—

“तीरथ करि करि जग मुखा, डूँध पाषाँ म्हाइ।

रामहि राम जपंतडा काल घसीटया जाइ” ॥”

सच तो यह है कि यथार्थवादी कबीर ने अपने समय की किसी दुर्बलता को अछूता नहीं छोड़ा, किन्तु उन दुर्बलताओं में से अधिकांश धर्म के किसी न किसी पहलू से संबंध अवश्य रखती थी। हम यह अन्यत्र देख चुके हैं कि वैष्णव

१. कबीर ग्रंथावली, पृष्ठ ३६-४

२. कबीर ग्रंथावली, पृष्ठ ३७-१८

धर्म के प्रति कबीर की बड़ी थढ़ा थी किंतु उपेक्षा वे उसकी दुर्बलता की भी नहीं कर सके। वे जानते थे कि वैष्णवों की भक्ति साधना में कुछ विशेषताएँ हैं किन्तु यदि छापा-तिलक लगा कर ही कोई वैष्णव बन बैठा है और उसमें विवेक नहीं है तो दुखा से मुक्ति नहीं हो सकती। इस तथ्य को प्रकाशित करते हुए उन्होंने वैष्णवों के भी कान खोल दिये—

‘बैसनो भया सो का भया बूझा नहीं विवेक।
छापा तिलक बनाइ करि, बग्या सोऊ ग्रनेक’ ॥”

दम और पाखड़ साधारण लोगों में या भूखों में ही होता हो, ऐसी बात नहीं है वरन् बड़े बड़े पौर और महन्त लोग भी उनसे मुक्त नहीं हैं। ये लोग यात्रियों से मुख से भी नहीं धोल्ते, उनका ग्रहकार इस शीघा पर पहुँच जाता है। कबीर की यथाथवादी प्रकृति इस तथ्य को भी छिपा नहीं सकती और वे एक हल्के व्यंग्य में कारण भी और सबैत करते हैं—

हज काबै हूँ हूँ गया, केती बार कबीर।
भोरा मुन में क्या खता, मुखा न-बोलै-पौर’ ॥”

एस ही अनक उद्धरण कबीर की बाणी से दिय जा सकते हैं जिनसे कबीर की यथाथवादिता और प्रगतिशीलता का सकत मिल जाता है। चाहे कबीर के दृष्टिकोण में राज का प्रगतिवाद भले ही न मिले किन्तु आधार-भूत भावनाएँ ऐसी ही थीं।

यहाँ यह नहीं भुलाया जा सकता कि प्रगतिवाद की आधारभूमि यथार्थ में निहित होती है। यही कारण है कि आधुनिक हिन्दी-साहित्य में जो प्रगतिवाद प्रकटित हुआ उसका मूल बीज यथाथवाद में दृष्टिगोचर होता है। यथार्थवाद का सबध दश-काल की रीति-नीति और उनके सबध में कवि या लेखक की प्रतिक्रिया में है। यथाथवादी साहित्यकार समकालीन जीवन की भूमिका का पटक होता है। वह विषमता के कारणों का ध्यानपूर्वक सकलन करके और

उनमें अपनी प्रतिक्रियात्मक भावनाओं का पुट देकर जो अवतार तैयार करता है, साहित्यालोचक उसी को 'यथार्थवाद' की अभिधा प्रदान करता है। जब यथार्थवादी अपनी प्रतिक्रिया की अभिव्यक्ति कटुता के घरातल पर करने लगता है तब वह कभी-कभी प्रति 'उग्र' हो जाता है। इस घरातल पर वह सामाजिक कुत्साओं और विषमताओं की बड़ी कटु आलोचना करता है—इतनी कटु कि वह निन्दा के क्षेत्र से भी दो कदम आगे बढ़ कर भर्त्सनाओं में प्रवेश कर जाता है।

कोई भी कवि अपने युग की आलोचना में प्रवृत्त हो सकता है और उसमें उसकी प्रतिक्रिया भी समाहित हो सकती है। तुलसीदास के 'कलियुग-वर्णन' में समय की भाँकी और उनकी अपनी प्रतिक्रिया, दोनों का पुट है। वह समय की भाँकी भी अच्छे-बुरे, दोनों पक्षों को लेकर नहीं की गयी, वरन् कवि की दृष्टि सौन्दर्य-दर्शन पर ही रही है प्रत्येक उस स्थान पर तुलसीदास का दृष्टिकोण यथार्थवादी है, किन्तु उसमें भी उनका स्वयं आदर्श पर निहित अवश्य रहा है जिसका अनुमान पूर्ण सत्य से ही हो सकता है, केवल 'कलियुग-वर्णन' से नहीं।

इस दृष्टि से कबीर तो कुछ और भी बड़े-बड़े यथार्थवादी हैं। उन्होंने देश-काल की दुर्बलताओं को समाज में ताड़व नृत्य करते देख कर न केवल करुणा व्यक्त की है, वरन् ओभ भी व्यक्त किया है और समाज की उन दुर्बलताओं को उन्होंने बड़ी हेय दृष्टि से देखा है। उनकी वे कटु निन्दा और कही-कही तीव्र भर्त्सना भी करते हैं। जहाँ वे निन्दा से भर्त्सना पर उतर आते हैं वही वे प्रति उग्र हो जाते हैं। इसमें सन्देह नहीं कि उस भर्त्सना के पीछे उनका प्रगतिशील दृष्टिकोण भी छिपा हुआ है। फिर भी वे कटु आलोचक हैं, प्रति उग्र हैं, इस सत्य से भाँखें नहीं मोड़ी जा सकती।

यथार्थवादी जब समाज के दुर्बल पक्ष को सामने लाकर रुढ़ि-खडन और प्रगति की रेखाओं से चित्र प्रस्तुत करता है—उनमें किसी पक्ष का संकेत भी मिल सकता है जिसका लक्ष्य सामाजिक प्रगति होता है। ऐसे ही चित्रों में प्रगतिशील दृष्टिकोण उभरता है। जब लेखक या कवि का दृष्टिकोण किसी आदर्श

की ओर प्रेरित होता है तो वहाँ आदर्शोन्मुख यथार्थ की सीमाएँ निर्मित हो जाती हैं। इन सीमाओं के निर्धारण में किसी मान्यता का योग रहता है।

प्रायः ऐसा माना जाता है कि आदर्श की स्थापना में साहित्य अतीत से प्रेरणा लेता है किन्तु वह नये मापदण्ड भी प्रस्तुत कर सकता है। प्रसाद ने 'स्कन्दग्रन्थ' में जिस आदर्श की प्रतिष्ठित किया है उसको उन्होंने भारत के प्राचीन इतिहास से लिया है किन्तु 'श्रद्धा' में नारी का जो रूप प्रकट हुआ है वह आदर्शवाद और प्रगतिवाद का एक समझौता दीखता है।

कबीर के प्रगतिशील दृष्टिकोण में यथार्थवादी कटुता रही है, किन्तु कहीं-कहीं आदर्शवादी प्रस्ताव भी हैं। यह ठीक है कि कबीर किसी ऐसी मान्यता के पक्ष में नहीं हैं जिसके सबंध में कोई दो मत हो। कबीर के आदर्श की रेखाएँ यद्यपि उनकी अपनी बनायी हुई ही अधिक हैं और वे इस दृष्टि से कि 'विधिवत्' को विधिवत् 'एक' करने में उनका ध्येय प्रयत्न है। उन्होंने अनेक धर्मों में से सार तैयार जो पथ तैयार किया है वही कबीर-पथ है और उसी में हम उनका प्रगतिशील दृष्टिकोण आदर्श के साथ मिल-जुटा देख पड़ता है। वे आचरण के सबंध में भी कुछ सीमाएँ नियत करते हैं जो अवश्य ही आदर्श की सीमाएँ हैं और वे किसी भक्त या सन्त के आचरण की ओर इंगित करती हैं। जयदेव, नामदेव आदि भक्त कबीर के आदर्श हैं और आवश्यकता पड़ने पर वे अपनी याणी में उन्हीं का प्रकाशन करते हैं।

यहां यह कह देना अयुक्त न होगा कि जहां यथार्थवादी की भाँति कबीर ने समाज की दुर्बलताओं का भड़ा फोड़ा है वहां प्रगतिवादी की भाँति समस्या के नये ढल की ओर भी सकेत किया है और वह ढल धर्म की परिधिओं से अलग नहीं होता। फिर भी कबीर का धर्म किसी भी साम्प्रदायिक लकीरों से दूर रहने की सदैव चेष्टा करता है। वह मानवमान का धर्म बनाने का अविचारी है क्योंकि उसमें सार-संग्रह है। उसमें उन मान्यताओं को कोई स्थान नहीं दिया गया जिनका 'अतिवाद' के नाम से हेय समझा जाता है। 'अतिवाद' का विसर्जन ही तो कबीर के पथ को 'मध्य मार्ग' कहलाने की योग्यता प्रदान करता है।

यहाँ भी कबीर का प्रगतिपरक दृष्टिकोण स्पष्ट है। उनकी प्रगतिशीलता की सबसे बड़ी सफलता इस बात में है कि उन्होंने ईश्वर की जो कल्पना की है वह किसी भी धर्म में सम्मान पाने के योग्य है। यह बात दूसरी है कि आज का प्रगतिवाद, जिमने साम्यवाद की नयी परिमितियों में धर्म की ही उपेक्षा नहीं करदी, अपितु ईश्वरवाद को ही अपदस्थ कर दिया है, उसको स्वीकार न करे।

कबीर ने सब धर्मों को एक घरातल पर लाने के लिए ही नहीं बरन् एक बनाने के लिए जो प्रयत्न किये उन सबका मकसद ईश्वर से है। इसी प्रकार मानवमात्र में एकता लाने के उपनम में भी उन्होंने ईश्वर को ही प्रतिष्ठित किया है।

अतएव सामाजिक समता एव एकता के समग्र प्रयत्नों के परिवेश में ईश्वर की एकता का अनन्य योग है और इस भावतल पर भी कबीर की प्रगतिशीलता आदर्शवाद का पल्ला पकड़ती है। इसका परिणाम यह होता है कि मनुष्य के आचरण का प्रतिम माँप-दण्ड समाज नहीं, ईश्वर बन जाता है। उस ईश्वर में कबीर न केवल मनुष्य का पितृत्व देखते हैं अपितु अन्य प्राणियों का पितृत्व भी देखते हैं। अतएव कबीर-वाणी में मानव-व्यवहार एवं आचरण का क्षेत्र मनुष्य समाज ही नहीं अपितु निखिल चेतन विश्व है, यद्यपि कबीर सत्ता, बृक्षादि के प्रति भी कोमल भावनाओं की अभिव्यजना करते हैं। इस दृष्टि से कबीर की सहानुभूति मानव-समाज से आगे बढ़ कर समग्र प्राणि-लोक को अपना लेती है जबकि आधुनिक तथा कथित प्रगतिवादी मनुष्यमात्र को भी नहीं अपना सकता। आज का प्रगतिवादी सामाजिक अभेद-भाव की केवल घोषणा करता है और वह भी भेद दृष्टि में किन्तु कबीर व्यापक अभेद की सिद्धि अभेद-दृष्टि से करते हैं। प्रगतिवाद वर्गवाद के उच्छेदन का बोझ उठा कर भी वर्गवादी है किन्तु कबीर की प्रगतिशीलता में वर्गवाद के लिए कोई अवकाश नहीं है। कबीर की प्रगतिशीलता में मानवतावाद की मूल प्रेरणा है और उनका मानवतावाद ईश्वरवाद पर आधारित है। आज प्रगतिवाद मानवतावाद को प्रतिष्ठित नहीं कर पा रहा है। इसका कारण है उसका अनीश्वरवाद की ओर झुकाव। मानवतावाद की प्रतिष्ठा अभेद-दृष्टि के बिना नहीं हो सकती और भेद-दृष्टि उस समय तक नहीं मिट सकती जबतक कि उस पर किसी एकता का आरोप न हो।

आधुनिक विज्ञान स्पुतनिक और राकेट के आविष्कार से किसी भी चमत्कार को रूप दे सकता है किन्तु वह दृश्यलोक के भेद को अभी तक तो नहीं मिटा पाया है और उसकी गतिविधि से ऐसा कोई संकेत भी नहीं मिल रहा कि वह मानव को एक सूत्र में बांध सकेगा। एकता का भाव लाने के लिए जिस प्रेरणा की आवश्यकता है उसका मार्गवाद और आधुनिक प्रगतिवाद, दोनों में अभाव है और जबतक वह प्रेरणा नहीं है तब तक कोई 'वाद' प्रगति के लक्ष्य को सिद्ध नहीं कर सकता। भौतिक प्रगति चमत्कार की किसी सीमा तक पहुँच सकती है। किन्तु वह मानववाद की प्रतिष्ठा नहीं कर सकती। क्या विश्वराज्य से मानववाद सुरक्षित हो जायेगा, ऐसी सभावना के लिए कोई आधार नहीं दिखायी पड़ता। मानववाद की पुष्टि और रक्षा एकत्ववाद में ही संभव है और मानववाद के बिना कोई वाद सद्यं में प्रगतिवाद नहीं कहना सकता। यदि यह भी मान लिया जाये कि एकत्ववाद भावना की सृष्टि है तो भी उसकी अच्छाई को भुलाया नहीं जा सकता।

कबीर का ईश्वरवाद जिस अद्वैतवाद पर टिका हुआ है उसने एकेश्वरवाद को भी आत्मसात् कर लिया है। अतएव कबीर का ईश्वरवाद, भावना के माध्यम से ही सही, मानवमात्र को अपने से संबंधित करके एकत्व की प्रतिष्ठा करता है। वही ईश्वरवाद ज्ञान के क्षेत्र में भी सकल मूढ का विषय केन्द्र बन कर एकता का मूलधार बन जाता है। यह ईश्वरवाद कोई नई उद्भावना नहीं है किन्तु उसके प्रस्तुतीकरण में और सामाजिक संवर्धन से उसके उपयोग में नवीनता अवश्य है। उपयोग ही नहीं, प्रभाव भी तत्कालीन परिस्थितियों में प्रगतिमूलक रहा, यह कबीर के प्रगतिशील दृष्टिकोण की बहुत बड़ी विशेषता है।

अन्त में यह कह देना भी अयुक्त न होगा कि मनुष्य केवल बुद्धि-लोक में जीवित नहीं रह सकता, वह प्रायः भाव-लोक का निवासो है। क्रुद्धा, क्रोध, लोभ, मोह, क्षमा, स्नेह, भय आदि भावों से उसका अटूट संबंध है। कबीर के प्रगतिशील दृष्टिकोण का संबंध बुद्धि और भावना, दोनों के समन्वय से है। मात्र का विज्ञान चाहे लाख प्रयत्न करे वह मनुष्य से उसकी भाव-सम्पत्ति का अपहरण नहीं कर सकता। चाहे वह हीरोशिमा को क्षण भर में ध्वस्त कर दे तोर चाहे चन्द्रलोक का राज्य प्राप्त करले, किन्तु हँसना-रोना उसको नहीं छोड़

सकता । प्रेम के लिए कम समय मिलने पर भी वह प्रेम को भुला नहीं सकता और प्राणों पर बीतने पर वह निर्भय भी नहीं रह सकता । इससे स्पष्ट है कि केवल बुद्धि-पक्ष मनुष्य की पूर्णता को सिद्ध नहीं कर सकता । दोनों ही पक्षों से पूर्ण मानव की सिद्धि होती है । कबीर ने इन दोनों पक्षों को ही अपना कर मानव-जीवन की कल्पना की है । इसमें सन्देह नहीं कि वे ज्ञान-ज्योति को महत्त्व प्रदान करते हैं, किन्तु इसमें भी सन्देह नहीं कि वे भाव-स्नेह को भी समुचित गौरव प्रदान करते हैं । वे मनुष्य का कल्याण ज्ञान और प्रेम के वियोग में नहीं, बरन् सयोग मानते हैं । यह मान्यता भले ही प्राचीन ही हो किन्तु समाज के साथ जिस प्रकार उन्होंने इसको संयुक्त किया है उसी में उनके दृष्टिकोण की प्रगतिशीलता का महत्त्व मरा है ।



कवीर का रहस्यवाद

‘रहस्यवाद’ शब्द अंग्रेजी के ‘मिस्टिसिज्म’ का हिन्दी अनुवाद है। अंग्रेजी में मिस्ट शब्द का प्रयोग उस धार्मिक अभिप्राय के लिए होता है जो सामान्य पाठकों की दृष्टि में नहीं आता। यह अर्थ उन्हीं लोगों को बोधगम्य होता है जिनको प्राध्यात्मिक अन्तर्ज्योति प्राप्त है। सबसे पहले बेंगला ने मिस्टिसिज्म शब्द के अर्थ को अनुवाद-रूप में ग्रहण किया। बहुत दिनों तक वह अर्थ अपने मूल रूप में प्रचलित रहा। बाद में जब हिन्दी ने भी इसे अपनाया तो दो नामों के अन्तर्गत— एक रहस्यवाद और दूसरा छायावाद। हिन्दी में छायावाद को भिन्न अर्थ दे दिया गया जो किसी अर्थ में ‘रोमांटिसिज्म’ के अर्थ को धारण करता है। इस प्रकार हिन्दी में ये दो शब्द दो काव्य-धाराओं के लिए प्रचलित हो गये।

आलोचना के क्षेत्र में कुछ दिन तक तो इन दोनों शब्दों की बड़ी छीछा-लेदर हुई। इनके भिन्न-भिन्न अर्थ देने के लिए अनेक दिसाओं में आलोचकों की दिमागी कसरते हुई और अन्तर्धर्म की सीमा यहाँ तक पहुँची कि अस्पष्ट अर्थवाली कविता ही रहस्यवादी कविता कह डाली गयी। इस सब में और कुछ न कह कर केवल इतना ही कह देना पर्याप्त है कि यह आलोचना का ‘अतिवाद’ था। धीरे-धीरे रहस्यवाद की प्रकृति को समझ गया और पंडित रामधन शुक्ल आदि ने अपने-अपने मत देकर विचार-परम्परा को प्रोत्साहित करने का साय दृढ़ भी किया। रहस्यवाद की अनेक परिभाषाएँ सामने आयी और अपने-अपने ढंग से वे सभी ठीक-सी लगती हैं, फिर भी उनमें पूर्णता का अभाव है और किसी भी परिभाषा में पूर्णता की आशा करना तो संभव है किन्तु पूर्णता की खोज करना व्यर्थ है अन्यथा ‘मुण्डे-मुण्डे मतिमिन्ना’ का कोई अभिप्राय ही नहीं रहता।

मे ले जा सकती है और यह आवश्यकता हमारी आस्तिकता को और भी दृढ़ करती है। इस भव तूपा को नष्ट करने के लिए 'राम-रस' की आवश्यकता को कबीर इस प्रकार पृष्ट करते हैं—

“राम उदक जिह जन पिया तिह बहुरि न भई पियास” ।”

कबीर बी यह आस्तिकता उनके प्रेम के लिए भूमि प्रस्तुत करती है।

जिम पाठक ने उनकी वाणी में बस उनके सुग्ध स्वरूप को ही देखा है वह उनके सुग्ध स्वरूप की कल्पना बदापि नहीं कर सकता। जिन्होंने कबीर को पूर्ण रूप में नहीं देखा वे ही उनको अन्तर में राम को खोजता हुआ देखते हैं और इस सर्ध का भुला देते हैं कि वे ऐसा कब करते हैं और न वे सोच उनके 'लाल की लाली' को सबन छाया हुआ ही देखते हैं। यह ठीक है कि कबीर की वाणी में सर्वत्र एक भावुक का स्वर सुनायी नहीं पड़ता किन्तु, भावुकता उनमें ही नहीं।

यह कहना कबीर के साथ अन्याय होगा। कबीर की वाणी में स्वापन भी है और सरसता भी, शोभ भी है और मस्ती भी, विरक्ति भी है और प्रेम भी। सामाजिक कुत्साओं और कुंठाओं के प्रति उनकी वाणी में तिकता मिलती है किन्तु ममता दया प्रेम आदि की खोज उसकी पृष्ठभूमि में की जा सकती है। मनोविज्ञानियों का कहना है कि सच्चे और स्पष्टवादी व्यक्ति की वाणी में तीखे-पन का होना कोई अनहोनी बात नहीं है किन्तु उसके पीछे सरस भूमि अवश्य होती है और तीखापन वही से प्रेरणा लेता है। मानव-कल्याण से श्रेष्ठ प्रीति कबीर का हृदय मानव प्रेम से भरमिष्ट था, इसमें आश्चर्य की क्या बात है। कबीर के इस प्रेम की चरम परिणति विश्व-प्रेम में होती है। इसी कारण कबीर का राम व्यक्ति में भी है और समग्र अभिव्यक्ति में भी है—

‘दिल ही खोजि दिलै दिल भीतरि, इहा राम रहिमाना ।

जेती औरति भरदा कहिये, सब मैं रूप तुम्हारा” ॥”

एक अन्य पद में कबीर ने अद्वैत की प्रतिष्ठा करके उसका आनन्दमूल कहा है और इस प्रकार अपने आकर्षण को व्यक्त किया है—

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २७३-२६

२. कबीर ग्रन्थावली, पद २५६

बनतै बकि सबद सुनाया । सुनतै तुनि माल बसाया ॥
हरि करता उतरसि पार । कहै कबीरा सार ॥”

यह ठीक है कि कबीर ब्रह्म-द्रष्टा थे, किन्तु उन्होंने ब्रह्म को स्वरूप में ही देखा था । वह ज्योतिर्मय है किन्तु मोहक भी, वह निर्गुण है, किन्तु अनुग्रही भी । उनका राम अवतार नहीं है, रंग-रूप से युक्त नहीं है, फिर भी प्रिय है । वह भक्त-वत्सल और भक्ति-वश्य है । इसलिए उन्होंने कहा—‘जो लोग तर्क से तत्त्व की दृष्टता सिद्ध करना चाहते हैं उनकी बुद्धि मोटी है ।’ यहाँ यह भ्रम न हो जाना चाहिये कि कबीर की माधना में बुद्धि को कोई स्थान नहीं है । यह अन्यत्र कहा जा चुका है कि कबीर प्रौढ बुद्धिवादी थे किन्तु लोक क्षेत्र में, समाज, धर्म आदि के संबंध में, अपने प्रिय से मिलने में नहीं । वे तो अपने प्रिय (राम) को प्रेम-वश मानते हैं और वह प्रेम में ही जाना जा सकता है । उस प्रिय के लिए वे बड़े तड़पते हैं । ‘कब देखू मेरे राम सनेही, जा बिनु दुख पावै मेरी देही’—कह कर कबीर ने न केवल अपनी विरह-व्याकुलता का ही परिचय दिया है, प्रत्युत राम की स्नेहीता की ओर भी संकेत किया है ।

कबीर को यह विश्वास था कि राम के बिना वे असहाय थे और यह जानकर उनका साहस उद्बुद्ध होता था कि वह प्रेम-वश्य हैं । इसीलिए उन्होंने हरि-प्रेम को इतना महत्व दिया है—

८- { “कबीरा प्रेम की कूल ठरै ।
हमारै राम बिना न सरै ॥”

इससे स्पष्ट है कि कबीर राम-प्रेम की ओर इसलिए प्रवृत्त होते हैं कि राम प्रेम से वस में हो सकता है—वह राम जिसके बिना कबीर का निर्वाह कदापि नहीं हो सकता । उस रस को पीकर उनको जो उपलब्धि हुई है उसे वे

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३०८-१४५

२ कहत कबीर तरक दुइ साथै, तिनकी मनि हैं मोटी ।

—कबीर ग्रन्थावली

३ तुलना कीजिये, गीता पृष्ठ ११-५४

४. कबीर ग्रन्थावली, पद ११६

अन्य मनुष्यों को भी कराना चाहते हैं किन्तु खेद कि वे लोग प्रयत्नशील नहीं हैं—

‘दास कबीर प्रेम-रस पाया, पीवणहार न पाऊँ ।
बिधना बधन पिछाणत नाहीं, कहु क्या काढ़ि दिखाऊँ ॥’

प्रेम या भावना कबीर की आध्यात्मिक साधना का दूसरा महत्वपूर्ण गुण है । गीता में तो भगवत्प्राप्ति का मूलमन ही प्रेम है किन्तु उपनिषदों ने भी प्रेम के महत्व का प्रतिपादन किया है । गीता ने भगवत्प्राप्ति के प्रमुख साधनों में भक्ति का अवश्य समाविष्ट किया है और अथ सब साधन भी प्रेमगर्भित हैं । कृष्ण की हस उक्ति से यह स्पष्ट है—

‘ममकर्मजन्मतपरमो मन्त्रकृत सङ्गवर्जित ।
निर्वैर सबभूतेषु य म मामेति पाण्डव ॥’

‘कबीर को भी यह विश्वास हो गया था कि उनका राम प्रेम या भाव से ही प्राप्तव्य है । इसी कारण उनकी वाणी में स्थान स्थान पर भा या प्रेम की गरिमा का गान हुआ है । ‘बतुराई रीझै नहीं, रीझै मन कै भाइ’, कह कर कबीर ने भाव या प्रेम के गौरव को अभिव्यक्त कर दिया है । राम के प्रति कबीर का प्रेम-भाव ही उन्हें यह कहने के लिए प्रेरित करना है—

‘पुर पादण सुबस बसं, आनद ठायें ठाइ ।
राम सनेही बाहिरा, ऊबैड मेरे भाइ ॥’

इसीलिए कबीर की दृष्टि में उस रानी का कोई मूल्य नहीं जो लौकिक भोग-विलास में तल्लीन हैं किन्तु वे उस पनिहारी की सराहना करते हैं जो राम-भक्त हैं—

१ कबीर ग्रन्थावली पद १६६

२ दक्षिण, कठापनिषद् पृष्ठ १-२-२३

३. गीता ११.५५

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६८४

५. कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १२-२

“बसूँ नूप नारी नौबये, बसूँ पनिहारो कौ भान ।
धा माग सवार पीव कौ, वा नित उठि सुमिरं राम” ॥”

जिसको वास्तव में हम भक्त कह सकते हैं। वह अनन्य प्रेम के महत्त्व का ही प्रतिपादन करता है। नारद ने ‘सा तु परमप्रेमरूपा’ कह कर इसी ‘अनन्यता’ को प्रतिष्ठित किया है और महात्मा तुलसीदास के शब्दों में भी अनन्य प्रेम की याचना की गयी है। वे कहते हैं—

“कामिय नारि पियारि निमि, लोभिय प्रिय निमि दाम ।
तिमि रघुनाथ निरतर, प्रिय सागहु मोहि राम ॥”

कामी और लोभी का आकर्षण अटूट होता है। इसी अटूट प्रेम की याचना तुलसीदास के शब्दों में प्रकट हुई है। कबीर भी इसी प्रकार के अटूट प्रेम को पसन्द करते थे। इसीलिए नारी के प्रति कामी के सम्बन्ध की गहनता को वे राम के प्रति अपने सम्बन्ध में प्रतिष्ठित करने की बात पर जोर देते हुए कहते हैं—

“काम मिलावे राम सुँ, जो कोई जानै राखि ।
कबीरा बिचारा क्या करै, जाकी सुखदेव भोलै साखि” ॥”

यह माना जा सकता है कि कबीर दाम्पत्य-प्रेम पर विशेष जोर देते हैं किन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि वे इस प्रेम की स्थिति प्रत्येक मानव हृदय में स्वीकार करते हैं। राम-प्रेम के लिए सात्त्विक हृदय की आवश्यकता है और यह सात्त्विक शुद्धता केवल प्रयत्नाश्रित नहीं है अपितु प्रारब्ध और क्रियमाण कर्मों का योग भी होता है। इसी विद्वान्ताम को व्यवस्त करते हुए कबीर कहते हैं—

“कुछ करनी कुछ करमगति, कुछ पुरबला लेख ।
देखो भाग कबीर का, दोस्त किया अलेख” ॥”

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ५३-६

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ५१-११

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १३.

✓ कबीर की साधना में कर्म का एक विशेष स्थान दीख पड़ता है। अण्डरहिन ने अपने प्रसिद्ध ग्रन्थ 'मिस्टिसिज्म' में 'रहस्य-साधना' के अन्तर्गत कर्म का विशेष विवेचन किया है। सभी रहस्य-साधन कर्म को महत्त्व देते हैं, किन्तु 'अनासक्ति' का निपेय करने हुए ही, क्योंकि कर्म में फलामक्ति आते ही वह दुःख-सुख का कारण बन जाता है जो भगवत्प्रेम की मनन्यता को बाधित करता है। इसीलिए कर्म पर ज़ार देते हुए भी कबीर की अनासक्ति स्पष्ट है—

{ "ना कुछ किया न करि सकयल, ना करयें ओग सरीर ।
जे कुछ किया सु हरि किया, तायें भया कबीर कबीर" ॥"

इससे कबीर का दुहरा भाव स्पष्ट होना है—एक तो अनासक्ति भाव, और दूसरा ईश्वर की शक्ति, जिसमें उसकी कृपा का भी समावेश है। ईश्वर की शक्ति की अभिव्यक्ति कबीर-बाणी में एक अन्य स्थान पर और देखिये—

{ "साईं सू सब होत है, बडे धें कुछ नाहि ।
राईं धें परबत करै, परबत राईं माहि" ॥"

कर्मों में अपनी शक्ति होते हुए भी भगवदिच्छा के सामने वे घुटने टिका देते हैं। इसीलिए अनासक्ति-भाव की आवश्यकता प्रकट की गयी है। जिस प्रेमोदय की धर्चा की जा रही है, उसमें भगवत्कृपा का अमोघ महत्त्व है। फिर भी प्रिय के मार्ग का जानना आवश्यक है और उससे भी पहले प्रेम की ज्वाला का जला देना भी जरूरी है। इस काम को गुरु ही सम्पन्न करता हैं। यह तो सभी जानते हैं कि रहस्य साधना में गुरु का विशेष स्थान है, किन्तु भारतीय भक्ति-पद्धति में तो और भी ऊँचा स्थान है। सत-मत ने गुरु को विशेष रूप से पुरस्कृत किया है। कबीर इस जीवन में प्रेम को एक अनिवार्य श्रद्धा मानते हैं क्योंकि उनके बिना उद्धार नहीं है और प्रेम की बाजी में सफल होना सरल काम नहीं है। केवल वे ही लोग सफल होते हैं जो गुरु के बनाये हुए ढांच को

अच्छी तरह समझ कर चाल चरते हैं। यह दाव वह भाग है जिसे भुलाकर रहस्य साधक दाबी नहीं जीत सकता। इसीलिए कबीर बड़ी मुस्तैदी से कहते हैं—

{ * पासा पकड़्या प्रम का, सारी किया तरीर।
सतगुरु दाव बताइया, 'सेलै दास कबीर' ॥

प्रेम-मृज्जन प्रिय सदेश तथा प्रम भाग दान—य तीन प्रमुख काय कबीर ने गुरु से सम्बन्धित किये हैं। गिष्य में प्रम को अकुरित करनेवाला गुरु ही है। अनन्त का साक्षात्कार करनेवाले अनन्त लोचन को गुरु ही खोलता है—

{ 'सतगुरु की महिमा अनन्त अनन्त रिया उपगार।
लोचन अनन्त उघाडिया अनन्त बिलावणहार' ॥

प्रेम का अक पद कर गुरु अपने शिष्य को तैयार कर देता है। प्रियतम के सदेश को जानने के लिए आतुरता का उदय हो जाता है और फिर यह दशा हो जाती है—

{ विरहनि ऊभी पयसिरि पथी बूझै पाह।
एक सबद कहि पीव का, कबर मिलैये आह' ॥'

इसी अवसर पर गुरु प्रियतम का सदेश-वाहक बन जाता है और परिणाम में प्रमोदवृद्धि होती है विरहाग्नि प्रबल होती चली जाती है तब स्पष्ट शब्दों में इस सदेश को भेजने लिए विवग होना पड़ता है—

{ प्रदेसदा न भाजिसी, सदेसो कहिया।
कैं हरि आयां भाजिसी, कैं हरि ही पासि गया' ॥'

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ४३२

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३३

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ८५

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ८६

जब मिलन की ये दोनों युक्तियाँ असफल होख पड़ती हैं तब एक निराशा की वाणी फूट पड़ती है—

{ 'आइ न सकौ सुख पै, सकू न सुख दुलाइ ।
जियरा योही लेहुये, बिरह तपाइ तपाइ' ॥”

‘कामना’ और ‘मिसन’ की एकता की कुजो शुरु के पास है । गुरु ही तो शिष्य को असीक्त सौन्दर्य की भावना से भर देता है और वही उसकी भाँकी दिलाता है और दखकर वह कहता है—

{ “कबीर देख्या एक अग, महिमा कही न जाइ ।
तेज पुज पारस घणी, नैनू रह्या समाइ” ॥”

उसके प्रभाव का कबीर इन शब्दों में वर्णन करते हैं—

{ ‘हरि सगति सीतल भया, मिटो मोह को ताप ।
निस आसुरि दुख निघ्य सह्या, जब अतरि प्रगट्या आप’ ॥”

इस स्थिति में गुरु के आभास को स्वीकार करते हुए कबीर कहते हैं—

{ ‘चिति पाई मन फिर भया, सतगुर करी सह्या ।
अनिन कया तनि आचरी, हिरबं त्रिभुवन राइ’ ॥”

राम के सम्बन्ध में जो सदाश शिष्य को गुरु से प्राप्त होता है उससे एक ही साप दो काम होते हैं—एक तो मल का निवारण होकर अन्तर ज्योतिर्मय होता है और दूसरे बिरह-व्यग्रता तीव्र होती है । कबीर इन दोनों को महत्त्व प्रदान करते हैं । सदेश का मूल्यांकन करते हुए वे कहते हैं—

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ८-१० ।

२ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १५-३८

३ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १५-३०

४ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १४-२९

“जानी जानी रे राजा राम की कहानी ।
अन्तर ज्योति राम परकासा, गुरमुख बिरसै जानी ॥”

और बिरह की प्रशंसा में वे कहते हैं—

“बिरहा कहै कबीर सो, तू जिनि छाड़ै मोहि ।
पार ब्रह्म के तेज में, तहा लै राखीं तोहि ॥”

कबीर की रहस्य-साधना का चौथा तत्त्व ‘मार्ग’ है और कबीर ने इस को ‘सहज मार्ग’ कहा है। कबीर का ‘सहज मार्ग’ उभय साधना का विरोध करता है जिसमें पनेक अप्राकृतिक उपायों से इन्द्रियों का दमन करने की चेष्टा की जाती है। कबीर की साधना ‘दमन’ को स्वीकार नहीं करती, ‘शमन’ चाहती है। इसीलिए वे कहते हैं—

“सहज-सहज सबको कहै, सहज न चीन्हें कोइ ।
पाछु राखै परसती, सहज कहींजें सोइ ॥”

‘सहज’ हरि-प्राप्ति का सरलतम मार्ग है—

“सहज-सहज सबको कहै, सहज न चीन्हें कोइ ।
जिन्ह सहजें हरिजी मिलै, सहज कहींजें सोइ ॥”

कबीर का यह ‘सहज मार्ग’ प्रध्यात्म-मार्ग है। यह मार्ग अगम है। जहाँ मुनिजन^१ नहीं चल सके और जहाँ पवन एव मन^२ तक नहीं चल सकते, वह कबीर का मार्ग है। इस मार्ग में गिरने का खतरा है—

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २६६

२. कबीर ग्रन्थावली (फुटनोट), पृष्ठ १२

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ४२-२

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ४२-४

५. कबीर मार्ग अगम है सब मुनिजन धौं धाकि—

कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३१-८

६. मन पवन का गम नहीं तहा पहुँचे जाइ ।

—कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३१-८

तुलना करें—यतो वाचा निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह—३५०

{ जन कबीर का सिपर घर, बाट ससैलो सैत ।
पावन टिक पिपोलका, लोगनि लादे बल' ॥

उस माग पर चलना कोई सहज काम नहीं है किन्तु अनन्य प्रेमियों के लिए यह कठिन भी नहीं है । जो गम्य को जानते हैं और जिनके पास प्रेम का सबल है वे ऐहिक अन्तराया से घबरात नहीं ह और न व किमी पगडडी का सहारा लेने का प्रयत्न करते हैं क्योंकि वहा कोई पगडडी नहीं पहुँचती । जहाँ लाग पगडडिया खोजते हैं वे भ्रान्त हैं । वे अपने सद्य को नहीं जानते ।^१ कबीर ने अपने माग को मध्यमाग भी कहा है । वे यह अच्छी तरह समझते हैं कि दो धाडा पर एक साथ सवार होना सम्भव नहीं है । जो लाग लोक-भाग और आत्म माग दोनों पर आलु रहना चाहते हैं वे नहीं पहुँच पाते, इसी ससार में डूब जात हैं—

{ डूब डूब भग सू लागि करि, डूबत है ससार' ।"

निस माग को स्पष्टाना चाहिये और क्या उसकी व्याख्या कबीर इन शब्दों में प्रस्तुत करत हैं—

{ 'कबीर दुदिषा दूरि करि, एक भग हूँ साणि ।
यहु सीतल वहु तपति है, रोज कहिये भाणि' ॥"

दुभल मनुष्य इस पर नहीं चल सकता । इसीलिए उपनिषद्^२ ने उसे चेतावनी दी है । इसी स्वर में कबीर ने आत्म-संबोधन करत हुए कहा है—

{ 'कबीर हसणा दूरि करि, करि रोवण सों चित ।
दिन रोया बसू पाइये, प्रम पियारा मिल' ॥"

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३१-३

२ देखिय मै० ब्र० उप० VI प्र० ३०

३. कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ ३१ १

४ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ ५३ १

५ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ ५३ २

६ मृडकोपनिषद् ३२४ क

७ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६२७ "

✓ प्रिय मिलन का मार्ग हमें सीखा नहीं है। प्रिय हमने से नहीं मिलता।
यदि वह किमी को मिला है तो रोनेवाले को—

{ 'हसि-हसि कत न पाइए, जिनि पाया तनि रोइ।
जे हासे ही हरि मिलै, तो नहीं दुहागनि कोइ' ॥ }

जिन बाह्य मार्गों (उपायों)^१ से मनुष्य उस प्रिय को ग्राजता है उनसे वह नहीं मिलता। कबीर का सहज मार्ग अंतर का मार्ग है जो दमन का मार्ग नहीं है शमन का मार्ग है। जब तक मन की भीतिक सत्ता रहती है तब तक सूक्ष्म मार्ग का निर्माण नहीं हो सकता। इन्द्रिय विषयों के सम्बन्ध में यह मन पल भर में करोड़ों कर्म करने की क्षमता रखता है। जो मन अपनी चंचलता की दशा में मनुष्य का नाशक होता है वही अपनी शान्तावस्था में परमात्म-स्वरूप हो जाता है—

{ 'मन गोरख मन गोबिंदो, मन हीं ओघड़ होइ।
जे मन रालै जतन करि, तो आपे करता सोइ' ॥ }

इस मन का शमन कबीर का मुख्य मार्ग है और यह शमन 'प्रेम' से बहुत सरल होता है। योग और ज्ञान को भी लोगो ने मन को शान्त करने का साधन माना है और कबीर भी उन साधनों का निषेध नहीं करते, किन्तु वे उन में प्रेम का समावेश आवश्यक मानते हैं। अतएव यह कहना ही अधिक समीचीन होगा कि कबीर मन को प्रेम में डुबा कर अपना करने की बात करते हैं। कबीर का विश्वास है कि दिय बिना मन मिलता नहीं है—

{ 'मन बीया मन पाइए मन बिन मन नहीं होइ।
मन उनमन उस अड ब्यू, अनल अकाला जोइ' ॥ }

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६-२६

२. कबीर ग्रन्थावली, पद ३१७

३. कोटि कर्म पल में करै, यह मन बिपिया स्वादि।

—कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २६-१८

४. तुलना कीजिए—मन एव मनुष्याणा कारण बन्धमोक्षयो—गीता

—कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २६-१०

५. देखिय, कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३१२

६. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २८ ६

साधारणतया मन बड़ी सम्बो-बोरी छलांगें भर कर साधक के काय से बाहर निकल जाता है, किन्तु कबीर उसे प्रेम में विभोर करके वशवर्ती कर लेते हैं—

{ 'पाणों हों तैं पातला, धूवा हों तैं भीण ।
पवना बेगि उतावसा, सो दोसत कबीर कीन्ह' ॥''

दोस्त होने पर अति चंचल वह मन विषया का माधार छोड़कर, निवृत्त होकर निराधार अवस्था में स्थिर होजाता है और वही साधन, साधक और साध्य एक रूप हो जाते हैं—

{ "मनवा तौ अघर बस्या, बहुतक भीषा होइ ।
आशोकत सगु पाइया, कबहू न थारा सोइ' ॥''

यदि स्वार्थ ईश्वरार्थ में परिणत हो जाय तो समझना चाहिये कि मन का शमन हो गया या मन ईश्वर विभार हो गया । जब तक वह 'ममार्थ' में लगा हुआ है तब तक उसकी वृत्तिया का नाश नहीं होता । कबीर 'मम' की परिणति 'तब' में चाहते हैं और उसी परिणति में उनका मध्य निहित है । इसीलिए वे कहते हैं—

{ "धू मन मेरा सुभू सौं, यों जे तेरा होइ ।
ताता जोहा यों भिये, सधि न सखई कोइ' ॥''

कबीर के माधना-पथ में परमात्मा के साथ मन को इस प्रकार मिलने की बात कही गयी है जिस प्रकार गर्म लोहे की सधि से सधि मिल जाती है कोई अन्तर नहीं रहता । इस स्थिति को वे प्रेमविहीन नहीं मानते । जब मन की यह स्थिति होती है तब वह 'राम रस' से छका होता है और उसे रामेतर कोई भी वस्तु रुचिकर प्रतीत नहीं होती—

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २६-१२

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २६-१४

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ८५ ७

/ 'मन मतिवाला पीवै राम रस, बूजा कछु न सुहाई ।

X

X

X

{ दास कबीरा इहि रसि माता, कबहु उछकि न जाई ॥”

कबीर के 'सहज मार्ग' में 'जाप' का भी स्थान है किन्तु उस जाप का नहीं जिसे सब 'जाप' कहते हैं। कबीर का जाप तो 'अजपा जाप' है जिसमें न माला होती है न जोम हिलती है, किन्तु 'प्रत्येक श्वास प्रश्वास' में 'अजपा' की लहर उठती है। अजपा में मुरति का योग रहता है।

मन के दो मार्ग हैं—अधोगमन और ऊर्ध्वगमन। अधोगति की दशा में वह वामनाभो में दौटता फिरता है और ऊर्ध्वगमन की दशा में वह वामनाभो को छोड़ देता है क्योंकि उसके गले में प्रेम की रस्सी बँध जाती है जो उसे ईश्वरान्भिमुख खींचती रहनी है। चरमान्नन दशा में मन ईश्वर रूप होजाता है और उस समय वह प्रेमी, प्रिय और प्रेम से अभिन्न हो जाता है।

रहस्य साधना की प्रेरणा में सुख दुःख का भी बहुत बड़ा हाथ है। आत्म-प्रकाश की स्थिति में दुःखों के घागमन में सुक्ति दिखायी पड़ती है। दुःखगम को साधक बाधा नहीं मानता, अपितु परमात्मा का धरदार मानकर अपने प्रेम को अधिकाधिक दृढ़ करता है। साधक दुःख में अपनी परीक्षा के रूप को देखता है और बड़ी दृढ़ता से उसका सामना करता है। वह दुःख सुख में निराल्प होकर आनन्दमय रहता है—

{ 'बुलिया मूवा दुख को, सुलिया मुख कौं भूरि ।
सदा अनदी राम के, जिनि सुख दुख मेल्ले बूरि ॥”

कोई भी हलचल, कोई भारी क्षति अथवा कोई भी अप्रत्याशित हर्ष साधक को प्रेरणा तथा प्रकाश देते हैं। इन्हीं विषम क्षणों में परमेश्वर की भक्त दिखायी देती है और भक्त अपने आपसे कृतकृत्य मानता है। बनेट का कहना ठीक ही है कि 'जिसको हम जीवन में दुःख कहते हैं वह हमारा इष्टि-

कोण है, वस्तुतः दुःख नाम की कोई वस्तु है नहीं ।" मंडम ग्रयन निर्धनता को घरदान मानती थी । उनका कहना था कि "निर्धनता" और क्षति आनन्द-स्वरूप है । बुराई ही भलाई को खाज कर लाती है । मधुर और कटु दोनों भरनो का एक ही स्रोत है । देव और दानव दोनों का निवास परमात्मा में ही है, फिर एक से प्रेम और दूसरे से घृणा क्या ?"

वास्तव में समझना तो यह चाहिये कि द्वन्द्वों की सृष्टि समझते के लिए होती है । जो लोग समझता बरने व बजाय सुख में प्रसन्न और दुःख में खिन्न होकर बीच की खाई का चौड़ा कर देते हैं, वे भ्रान्त हैं । इसीलिए कबीर 'समता' या 'समसता' का उपदेश देते हैं—

{ 'सीतलता तब जाणिये, समिता रहै समाइ ।
पप छोडै निरपप रहै, सबद न डूपा जाइ' ॥"

उस समता की दशा में कबीर पर सुख-दुःख, दण्ड-बुद्धि आदि द्वन्द्वों का प्रभाव नहीं पड़ता । वे निर्लिप्त रहते हैं—

{ "कबीर सीतलता भई, पाया बहस मियान ।
जिहि बेसदर जग जल्पा, सो मेरे उदिक समान' ॥"

कबीर मुक्ति की व्यवस्था आत्मा-परमात्मा के मिलन में करते हैं । चलकी दृष्टि में जीवन अविरत मरण है जबतक कि हम ईश्वर के सामने न आजायें । इसी से रहस्य साधक का प्रेम धृष्ट के क्षणों में अधिक गभीर और प्रबल हो जाता है ।

कबीर की वाणी में भवात्मक और साधनात्मक, दोनों स्वर भक्त होते हैं । कबीर की भावात्मक स्वर-तहरिया बड़ी तीव्र और गभीर हैं और उन्हीं में वस्तुतः सुन्दर कवि-वाणी का स्फुरण हुआ है किन्तु उनकी वाणी का साधना-

१. कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ ५३-१०

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६३-३

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६३-४

पक्ष भी अपनी विशेषता रखता है। उनको योग-चर्या परम्परागत नहीं है, उसमें अनुभववृत्त सशोधन है और वह प्रेम की धरा पर प्रतिष्ठित है।

भावात्मक साधना^१ के सूक्ष्म और स्थूल, दो रूप हैं। प० रामचन्द्र शुक्ल ने 'माधुर्यभाव' का सबध सूक्ष्म रूप से जोड़ा है जो उपयुक्त भी है। उन्होंने पिता, स्वामी आदि की सबध-भावना को स्थूल रूप के अतर्गत समाविष्ट किया है। भारतीय भक्ति-परंपरा में दोनों प्रकार की साधना की ओर प्रवृत्ति शिक्षादी देती है किन्तु अधिक भुक्ताव दूसरे रूप की ओर ही रहा है, क्योंकि ब्रह्मज्ञान की सगुणोपासना समष्टिगत ही रही है, यद्यपि निर्गुणोपासना की ओर भी उपनिषदों ने संकेत किया है। भागवत की भक्ति-पद्धति सगुणविशिष्ट होती हुई भी रहस्य-भावना की प्रेरक सिद्ध हुई, इसलिए भागवत से प्रेरणा लेकर यहाँ के कुछ भक्तों ने कृष्ण के लोक-समग्रही रूप के स्थान पर उन्हें प्रेम की मूर्ति बना लिया और उनकी भावना ऐकान्तिक हो गयी। इस पद्धति में गोपी-प्रेम का अनुकरण था जिसमें ऐकान्तिकता और स्पर्शमाधुर्य का पुरस्करण था। प्रियतम के रूप में भगवान् की भावना भक्त के व्यक्तिगत सबध पर आश्रित होकर रहस्यात्मक रूप में प्रवृत्त हो गयी। फारम में प्रेमाश्रयी सबध-साधना का सूत्र प्रचलन हुआ। सूफियों ने इस पद्धति को पूर्ण प्रोत्साहन किया किन्तु उनकी साधना 'माधुर्यभाव' की माधना से कुछ भिन्न रही। 'माधुर्यभाव' की साधना में साधक 'विरहिणी' के रूप में अपनी व्यजना करता है किन्तु सूफी साधना में वह 'विरही' के रूप में ही प्रकट होता है। सूफी-माधना को वास्तव में विरह-माधना कह सकते हैं। इसकी विशेषता है विरह की तीव्रता। कबीर ने अपने में 'विरहिणी' का आरोप करके उसमें सूफियों की विरह-तीव्रता की प्रतिष्ठा करदी। कबीर-द्वारा प्रेरित 'माधुर्य भाव' की उपासना भारतीय भक्ति-परम्परा में भी समाविष्ट हो गयी। चैतन्य महाप्रभु ने सूफियों की प्रवृत्तियाँ स्पष्टतः दृष्टिगोचर होती हैं। उनकी भक्ति मडली ने जिस मूर्च्छा को अपनाया था वह रहस्य-साधक सूफियों की रुढ़ि है।

१. 'साधना' शब्द का प्रयोग सामान्य अर्थ में लिया गया है। यहाँ साधना से अभिप्राय अभ्यास से है जो आचर्य के प्रेरण और नियमन में अपेक्षित है।

कबीर की भावात्मक साधना में भारतीय भक्ति का भी पट है और सूफी प्रेम तत्त्व का भी। इनकी भक्ति की विनयता यह है कि उसमें ईश्वर के सगुण रूप को मायता नहीं मिली। इससे इनकी भाव-साधना में भारतीय भक्ति-तत्त्व और सूफी प्रेम-तत्त्व दोनों का अभेद मिलन हुआ है। ऊपर यह तो बताया जा चुका है कि उन्होंने सूफी प्रेम तत्त्व को अक्षर रूप में ही ग्रहण किया सर्वाक्षत या पूर्णतः नहीं। यही कबीर की उपासना पद्धति या भाव-साधना की विशेषता है। यहाँ यह कहना अनुचित न होगा कि भक्ति-भाव की भौतिक भाव भूमि पर खड़े होने पर निगम सत् और सगुण भक्त एक ही सी बात कहने लगते हैं अतः यह नहीं कहा जा सकता कि सन्ता का रहस्यवादी अनुभव कोई अव्यक्त रहस्यानुभव है या कोई शुद्ध वस्तु है अथवा भक्तों की अपनी रागात्मिका भक्ति में उसी प्रकार के अनुभव नहीं होते। भेद केवल रूप का है। भक्तों का आश्रय रूप है सन्ता का आश्रय अरूप है। इस भेद के अनुसार इन के अनुभवा और उनके प्रकाशन की भाषा में भी भेद हो जाता है। जहाँ साधना की अंतिम अवस्था को पहुँच कर भक्त राम कृष्ण के अलौकिक सौन्दर्य का वर्णन करता है वहाँ सन्तों को इस प्रकार का अनुभव नहीं होता।^१ कबीर इस अनुभव को इस प्रकार व्यक्त करते हैं—

अब मैं जानियो रे, केवल राई की कहाणी ।
मभा जोति राम प्रकासै, गुर गमि बाणी ॥
तखर एक अनन्त मूरति, सुरता लेहु पिछायी ।
साखा पेड़ फूल फल नाही, ताकी अप्रमत्त बाणी ॥
पूह्य बास भवरा एक राता, बारा ले डर धरिया ।
सोलह मंभे पवन भकोरै, आकासे फल फलिया ॥
सहज समाधि बिरथ यहू सींच्या, बरती जसहर सोच्या ।
कहै कबीर हास मैं खेला, जिनि यहू तरवर पेच्या ॥^२

सूक्ष्म और स्थूल दोनों रूपा में भावना रहती है किन्तु जैसी भाव-वीर्यता और गभीरता दाम्पत्य में अनुभव की जासकती है वैसी पुत्र पिता

१ देखिये डा० रामरत्न भटनागर—रहस्यवाद, पृष्ठ ६५

२ कबीर ग्रन्थावली, पद १६६

या सेवक-सेव्य-भाव में नहीं की जा सकती। दाम्पत्य-भाव में भी विरह-पक्ष अधिक तीव्र और गभीर होता है। इसके अतिरिक्त रति-भाव में जितनी व्यापकता होती है उतनी अन्य किसी भाव में नहीं होती। रति-भाव प्रत्येक चेतन-प्राणी के अन्तर में उमड़ता है। कदाचित् इसी कारण 'शृंगार' को रसराज कहा गया है। भिन्न आसक्तियों के सम्बन्ध से आश्रयगत भाव का रूप भी परिवर्तित हो जाता है। प्रिय के प्रति मिलन की जो आकांक्षा होती है वैसी ही मिलन आकांक्षा पिता के प्रति नहीं होती, यद्यपि मिलन दोनों में लक्षित है किन्तु एक में आलिंगन की आकांक्षा की तीव्रता और दूसरे में श्रद्धाभूलक आरम्भसमर्पण निहित होता है। सचारियों के अपने-अपने स्वभाव दोनों के अन्तर को और भी स्पष्ट कर देते हैं। दाम्पत्य-भाव में आत्मपरकता को अधिक अवकाश होता है जबकि सेवक-सेव्य भाव या पुत्र-पिता-भाव का आभिमुख्य वस्तु-परकता की ओर होता है।

स्थूल भावात्मक रहस्य-साधना में ईश्वर को प्रायः स्वामी और पिता के रूप में देखा गया है किन्तु कबीर अपने हरि को जननी रूप में भी देखते हैं—

‘हरि जननीं मैं बलिक तेरा। —

काहे न भोगुं बकसहु मेरा ॥

सुत अपराध करे दिन बेते, जननी के चित रहें न तेते ।

कर गहि केस करे जो घाता, तऊ न हेत उतारे माता ॥

कही कबीर एक बुधि बिचारी, बालक बुझी बुझी महतारी ।’

इसी प्रकार पुत्र-पिता-भाव को देखिये—

“को काहु का मरम न जानै, मे सरनाथति तेरी ।

कहे कबीर बाप राम राया, दुरमति राखहु मेरी ॥”

और यह एक उदाहरण सेवक-मेव्य-भाव का चोतक भी देखिये—

“जाकं राम सरोखा साहिब भाई ।
सो बयू अनन्त पुकारन जाई ॥
जा तिरि तीन लोक बौ भारा ।
सो बयू न करै अन की प्रतिपारा’ ॥”

उपर्युक्त सभी उदाहरणों में साधक का मयत्व है जिसमें प्रभु के प्रति श्रद्धा और विश्वास निहित है। साथ ही उसकी शक्तिमयी ममता और रक्षकता की भावना को भी आन्दोलित करने का प्रयत्न स्पष्ट है किन्तु भावात्मक सान्निध्य यहाँ भी दिखायी पड़ता है। विस्मरण की बात तो यहाँ भी नहीं उठती—

‘कहे कबीर मैं तन मन आरधा ।
साहिब अपना छिन न बिछा बिसारधा’ ॥”

अपनी तीव्र आध्यात्मिक अनुभूति को व्यक्त करने के लिए कबीर ने स्त्री-मुरुष के प्रतीकिक संबन्ध का उपयोग किया है। यद्यपि सौमिक प्रेम को प्रतीक रूप में ही ग्रहण किया गया है किन्तु प्रतीक ने रूपक की सीमाओं से निकल कर सब कुछ होम की चेष्टा की है—

“करवतु भला न करवट तेरी । लागु गले सुन बिनती मेरी ॥
हैं बारी मुख फेरि पियारे । करवट वे मोकौ काहे कौ भारे ॥
जो तन धीरहि अग न मोरी । पिढ परं तो प्रीति न तोरी ॥
हम तुम बीच भयो नहि कोई । तुमहि सुकन्त भारि हम सोई’ ॥”

✓ कबीर की रहस्य-भावना में ‘निर्गुण’ का बहुत बड़ा योग है। इसी के कारण कबीर ने ‘भक्ति’ और ‘दाम्पत्य प्रेम’ को मिला कर एक नये साँचे में जड़ा है। जब वे अपने को ‘राम की बहुनिया’ कहते हैं तो सन्त-साधना के

१. कबीर ग्रन्थावली, पद ११४

२. कबीर ग्रन्थावली, पद ११३

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २७५-३८

सारे रहस्य का उद्घाटन कर देते हैं। निर्गुण ब्रह्म के प्रति रति-भावना ने ही कबीर की वाणी को रहस्यवादी रचना का रूप दिया है जिसमें गभीरतम आसक्ति प्रकट हुई है। इसके अतिरिक्त इसमें और किसी प्रकार की खोज करना व्यर्थ होगा। जिस प्रकार ऊपर के पद में कबीर की आसक्ति-तीव्रता प्रकट हो रही है उसी प्रकार अघोलिखित उदाहरण में भी देखिये—

“हरि मेरा पीब मैं हरि की बहुरिया ।

राम बड़े में छुटक लहुरिया ॥

‘किया स्यगार मिलन के ताई ।

काहे न मिलौ राजा राम गुसाई’ ॥”

एक-शे स्थाल ऐसे भी दृष्टिगोचर हुए हैं जहाँ कबीर न विरहासक्ति तो प्रकट की है किन्तु दाम्पत्य मन्ध नही निखरा है अतएव माधुय भाव दब गया है। इसे कबीर की अभावधानी कहना उचित होगा या तन्मयता—ऐसी तन्मयता जिसमें नियम या सिद्धान्त टूट जाते हैं क्योंकि भाव बुद्धि को अभिभूत कर लेते हैं। अतएव कबीर की वाणी सब कुछ होते हुए भी प्रेमानिष्ठ्यजना में उनके हृदय की माया है जहाँ बुद्धि ने अनुभूति का केवल भार डोया है। जो कबीर एक स्थान पर विरहिणी के वेश में प्रकट होते हैं वही दूसरे स्थान पर ‘हो बलिया कब देखोगा तोहि’ कह कर आलोचक को विस्मित कर देते हैं। फिर भी आसक्ति में कोई न्यूनता नहीं दिखायी पड़ती। विरह में वही गभीरता, वही व्याकुलता और वही मिलन-कामना है—

“बहुत दिनन के बिछुरे माधो, मन नहीं बाधे धीर ।

देह छर्ता तुम्ह मिलहु कृपा करि, आरतिवत कबीर’ ॥”

यह है कबीर के विरह निवेदन की एक बड़ी विशेषता जिसमें सबध भी डूब जाता है। विरह निवेदन कबीर का लक्ष्य नहीं है लक्षण मात्र है। विरह के आगे ही तो मिलन है और वही कबीर का लक्ष्य है। विरह का सम्पूर्ण उत्स उसी मिलन-मागर की ओर उन्मुख है। वियोग ने कबीर को एव बड़ी भारी

१. कबीर ग्रन्थावली, पद ११७ ✓

२. कबीर ग्रन्थावली, पद ३०५

वस्तु प्रदान की ह और वह है दह । यह देह प्रिय स मिलन के लिए मिली है अतएव मिलन का सर्वोत्कृष्ट साधन है जिसको सगुण भवना ने भी स्वीकार किया है । कबीर की मिलन-कामना में परिपूर्ण एवम् का सकत है और उनका विरह निवेदन मयोग कामना से प्ररित है विरह आसक्ति से और प्रिय कृपा शक्ति से लक्षित है—

ब दिन कब आवैने भाइ ।

जा कारनि हम देह धरी है मिलिबौ भगि लगाई ।

हौ जानू ज हिममिल छलू तन मन प्रात समाइ ॥

या कामना करो परपूरन सभरथ हौ राम राइ' ॥

कबीर के साध्यात्मिक मिलन की कामना में लौकिक अनुभूति का समग्र सभार प्रस्तुत है । गायत्रीय अनुभूति कबीर के कठ में पावन पद पर प्रतिष्ठित हुई है—

सय बा कह तुम्हारी नारी, मोहीं इह अवेह रे ।

एपमेव हू सेज न सोव तब सय कसा नह रे' ॥

कबीर का भावाभियोजना में दाम्पत्य भाव का जो स्वरूप मिलता है उसमें सयोग और वियोग दोनों पक्ष बड़े सुन्दर बन पड़े हैं । यद्यपि सयोग-पक्ष में वियोग-पक्ष की भी गहराई या तीव्रता नहीं है । या तो भावातिरेक में साधक उपास्य के साथ किसी भावबन्ध का देखन लगना है किन्तु इन सब में कान्ताभाव की मधुरता बड़ी मोहक होती है । कबीर ने सभी सबधा की अपनाते हुए कान्ता भाव के प्रति ही अधिक आकर्षण व्यक्त किया है और वियोग के बिना जितन भाविक दण्ड से प्रस्तुत हुए हैं उनकी वाणी में मिलन के बिना भी उतने ही सजीव हैं । मिलन के पूर्व की भावनाओं के बिना ज्ञानियों के चित्रों की सी मौनिकता लेकर प्रकट हुए ॥ । ऐसा ही एक चित्र दिये—

धरहर रूप वाला जोड़ ना जानउ किया करसो पोर ।

रनि गई मति दिन भी जात भवर गये बग बठे आय' ॥

१ कबीर प्रयावती पद ३०६

२ कबीर प्रयावती, पद ३०७

३ सत कबीर पृष्ठ १४८

इस पूर्व रंग में बड़ी मधुर प्रतीक्षा प्रस्तुत की गयी है जिसकी आशका के पुट ने एक विलक्षण रूप दे दिया है। जायसी और कबीर की तुलना करने-वाले पाठक को कबीर की उक्त वाणी में विशेष ध्वनि, विशेष सकेत और विशेष आध्यात्मिक वातावरण मिलेगा।

उत्कृष्ट और आशका के पश्चात् 'मिलन' का पदार्पण होता है, संयोगबद्ध की अनुभूति होती है। इस अवस्था को व्यक्त करने के लिए साधको ने अनेक रूपक बाधे हैं और सबध को अधिक स्पष्ट करने के लिए रूपक-योजना आवश्यक भी है। इस रूपक-योजना में कबीर की कला और भावुकता, दोनों का समन्वय है। कबीर के हर्षोन्माद का एक रम्य चित्र देखिये—

‘‘दुलहनों गवहु मगलचार,
हम घरि आये हो राजा राम भरतार।
तन रत करि मैं मन रत करिहूँ, पंच सत बराती।
रामदेव मोरं पाहुने आये, मैं जोबन मैं माती।
सरीर सरोबर बेदी करिहूँ, ब्रह्मा बेद उचार।
राम देव सगि भावरि लंहूँ, धनि धनि भाव हमार।
सुर तेतीसू कौतिग आये, मुनियर सहस्र अङ्घासी।
कहै कबीर हम ब्याहि चले हैं, पुरिष एक अविनासी।’’

मिलन की दशा में हर्षातिरेक का होना स्वाभाविक है, किन्तु दृढज्ञता-ज्ञापन भी उस दशा की एक सहज स्फूर्ति होती है जिसमें, भाग्य की सराहना के साथ-साथ प्रिय के अनुग्रह का भी चिंतन है —

“बहुत दिनन थै प्रीतम पाये,
भाग बडे घरि बैठे आये।

× × × ×

मैं रनि रासो जे निधि ताई, हमहि कहा यहू तुमहि बडाई।

— कहै कबीर मैं कछू न कोन्हा, सखी सुहाग राम मोहि बोन्हा।’’ —

१. कबीर ग्रथावली, पद १

२. कबीर ग्रथावली, पद २

कबीर की साधना मक अनुभूति म सुहाग रात का भी बड़ा मनोहर स्थान है। सुहाग रात के बिना दाम्पत्य जीवन क्या ! प्रिय को एक पाश म डाल कर मिलना सौभाग्य की चरम स्थिति है। कबीर इस दशा के निमित्त अपने भाग्य की बड़ी सराहना करते हैं। कबीर वा मन मधुर मिलन म डूब जाता है। आनन्द की यह महाजावस्था है किन्तु यह परिणाम है प्रियतम की कृपा का जिस भारतीय भक्ति-परम्परा मे भगवदनुग्रह नाम से अभिहित किया है। इस दशा को नायिका स्थायीरूप म चाहती है। किसी भी प्रकार वह प्रियतम को छोड़ना पसन्द नहीं करती। अनुनय विनय से अपनी अनेक मनुहारों से वह प्रिय क मन पर जादू डालती है। देखिय—

अब तोहि जान न दूह राम पिघारे।

ज्यू भाव रू होड हमारै।

बहुत दिनन क बिछरे हरि पाये, भाग बड घर बडे आये।

चरननि लागि करौं बरियायो, अम प्रीति राखौं चरभाई।

इत मन मदिर रहौ नित जोख कह कबीर परतु मत धोख' १।

मिलन दाम्पत्य भावना की अंतिम सीढ़ी है किन्तु यहाँ भी दो प्रकार की दशाओं की अनुभूतिया होती हैं—एक म साधक प्रिय के साथ सपन की अनुभूति करता है और दूसरी म तात्कालिक का। यह स्थिति बाणी और मन की पहुँच से बाहर की चीज है। इस स्थिति का किसी कवि न आपको पाते वही जा आपको पाते नहीं कह कर व्यक्त किया है। निक्त्सन^१ सूफी साधक के संबंध म लिखता हमा कहता है— जो ईश्वर का जानता है वह मौन हो जाता है। गीता न भी मौनी का ही सच्चा मुनि बतलाया है। कबीर भी अपनी इसी दशा की आर सकेत करते हुए कहत हैं—

अबिगत अकल्प अनुपम देखा कहता कहया न जाई।

सन कर मनहीं मन रहस गुग जानि मिठाई' ११।

१ कबीर ग्रंथावली पद ३

२ देखिये मिस्टिकम आफ इस्लाम पृष्ठ ७१

३ कबीर ग्रंथावली पद ६

कबीर के ये शब्द हमें उनकी ध्यानदावस्था की भाँकी कराते हैं किन्तु यह चरमावस्था नहीं है। यह वह अवस्था है जिसे कबीर 'सुरति' नाम से अभिहित करते हैं। यह मिलन-जन्य भाव मग्नता की दशा है। भारतीय साधक तो इससे आगे भी एक अवस्था प्राप्त करता है जो कबीर ने भी प्राप्त की है और उसमें जाकर साधक और साध्य जल में जल के समान मिलकर 'अद्वैत' हो जाते हैं और कबीर इस अवस्था का वर्णन इस प्रकार करते हैं —

‘जग में देखौ जग न देखै मोहि, इहि कबीर कछु पाई हो’।”

और वे यह अनुभव करते हैं—

“मैं सखनि में औरनि में हूँ सब।”

वास्तव में यह स्थिति बुद्धि के परे की चीज है। यहाँ साधक और साध्य में ऐसी एकता आजाती है कि भेद नाम की चीज साधक के सामने ही नहीं आती और वह पूर्ण विद्वान् से कह उठता है—

“हरि मरिहैं तो हमहूँ मरिहैं, हरि न भरे तो हम काहे ॥ मरिहैं”।”

इसमें सन्देह नहीं कि सतनाम की पीठिका रहस्यवाद है किन्तु कबीर का पढ़ाया हुआ पाठ ही उत्तरवर्ती मन्तों ने दुहराया है। भाव के माध्यम में अद्वैत स्थिति का प्रकाशन ही सन्तों के रहस्यवाद की सबसे प्रमुख विशेषता है जो कबीर की वाणी में अपने ढंग से व्यक्त हुई है। लगता तो ऐसा है कि कबीर का ज्ञान सर्वत्र छनक रहा है किन्तु वस्तु स्थिति यह है कि ज्ञान कबीर की अनुभूति में इतना घुल-मिल गया है कि कहीं-कहीं उसको भावना से अलग करके देखना दुष्कर हो जाता है। कुछ आलोचक कबीर को केवल ज्ञानी कह कर उनकी वाणी के भाव-पक्ष की उपेक्षा कर देते हैं जो ठीक नहीं है। यह ठीक है कि उन्होंने उपास्य से पृथक् अपनी सत्ता की घोषणा नहीं की है किन्तु अद्वैत की स्थिति ऐक्य की अनुभूति में उद्दिन होती है, ऐसा स्थान-स्थान पर प्रकट होता है। यह कहना अयुक्त नहीं कि अद्वैतभाव को दृढ़ बनानेवाली वस्तु

१. कबीर ग्रन्थावली, पद ५०

२. कबीर ग्रन्थावली, पद ४३

कबीर की विप्रलम्भ की भावना ही है। कबीर की भावना उनके अद्वैतवाद पर आरुढ़ हो जाती है इतनी कि वे संभव में गाविष्ट होकर किसी सैद्धांतिक निर्णय को खो बैठते हैं। भावना का यही अनिरेक उन्हें राम को न एक कहने देता है और न दो—

“एक कहीं तो है नहीं, दोय कहीं तो गारि ।

हैं संसा संसा रहें, कहै कबीर विचारि ॥”

इस सत्सी की दूसरी पक्ति द्वैत और अद्वैत, दोनों का विरोध करके अनिर्वचनीयवाद की प्रतिष्ठा करती है। इसमें मिथ्यान्त पक्ष भावना में डूब गया है, इसी कारण कबीर के राम-मन्त्र में किसी परिभाषा के लिए शब्द दुबल ही नहीं, अप्रयुक्त मिथ होते हैं और शायद इसी कारण स्वर्गीय रामकृष्ण मुक्त ने कबीर को दार्शनिक भक्त, ब्रह्म आदि सभी कोटियों से निकाल दिया है। कबीर सबधी ज्ञान और भक्ति को समझने के लिए उनकी भावना को सामने रखना परमावश्यक है। कबीर बड़े नायक हैं और उनकी भावुकता ही उनकी साधना की सर्वोच्च धृति है।

कबीर की रहस्य-साधना का दूसरा स्वरूप योग-परक है। इस साधना पर सिद्धा और नाथों का भी कुछ प्रभाव प्रकट होता है। कहने की आवश्यकता नहीं कि सिद्धा और नाथों ने योग के कायिक पक्ष को ही विशेष महत्त्व दिया किन्तु कबीर ने योग के मानसिक पक्ष को प्रधानता देकर उसको आध्यात्मिक पक्ष से समुपेत किया। या तो नाथों की योग-पद्धति में भी कुछ आध्यात्मिकता आगयी थी और उन्होंने अपनी योग साधना को ईश्वरनिष्ठ बना दिया था किन्तु कबीर ने योग के कायिक पक्ष में ऐसा सत्तोवन किया कि उसके नाथ-पद्धति का बहुत कुछ अंश होंते हुए भी उसके मौलिक स्वरूप की झुंझीकार नहीं किया जा सकता और उसमें मौलिकता भायी उस भावना और ज्ञानसे समन्वित करने कारण। फिर भी उसमें भावना का वह रंग नहीं है जो दाम्पत्य प्रेम-साधना दीख पड़ता है। उनको हरि का, सिव-पार्वती-संयोग, अपना और हरि का संग— सब अनुभूतियाँ होती हैं जिनमें ज्ञान और प्रेम का भी पुट मिलता है। उनकी अपरक रहस्य-भावना की एक झोंकी इस पद में देखिय—

“पारब्रह्म देख्या हो तत्त बाडी फूली, फल लागे ब्रह्मसी ॥

सदा सदाफल दाख बिजौरा कीतिकहारी भूली ॥

ढावत कुंवा एक बनमाली, उलटा नीर चलावे ।
 सहजि सुषमना कूत भरावे, दह दिसि बाढी पावे ।
 ल्यो की तेज एवन का डोंकू, मन मटका जे बनाया ।
 सत की पाटि मुरति का चाठा, सहजि नीर मुकताया ।
 त्रिकुटी चढ्यौ पावदौ डारं, अरघ उरघ की ब्यारी ।
 चब भूर दोऊ पाणति करिहें, गुर मुपि बीज बिचारी ।
 भरी छावड़ी मन बंकाटा, साईं सूर हिया रमा ।
 कहं कबीर सुनहु रे सतौ, हरि हम एक सगा ॥”

इस प्रकार कबीर पिंड में भी ब्रह्माण्ड के सारे खेल देखते हैं जो वास्तव में बड़े रहस्यात्मक खेल हैं । इन रहस्यों का दर्शन साधक को उल्टी चाल से होता है । इसी को शङ्कराचार्य अन्तर्दृष्टि की एकता की प्रक्रिया कहते हैं । उपनिषद्-कारों ने भी ऐसे रहस्यों का उल्लेख किया है । श्वेताश्वतर^१ उपनिषद् में बतलाये हुए योगी के रमण के स्थान कुछ कम रहस्यपूर्ण नहीं है । इसी प्रकार बृहदारण्यक^२ में आत्मान्वेषी की अनेक भाँकियों का विशद उल्लेख किया गया है कि 'उसे कैसरिया रंग के वस्त्र, रजितम तिलियाँ, अग्नि-शिक्षाएँ, विरुच कमल और कीपती हुई बिजलियाँ दिखायी पड़ती हैं । कबीर-वाणी में रहस्यपूर्ण दृश्यों और ध्वनियों का अभाव नहीं है । भक्ति और ज्ञान के पुट से कबीर की योगपरक वाणी रहस्यात्मक कुतूहल से परिपूर्ण है । उसमें कायिक सबेन होने हुए भी माधुर्य छलकता मिलता है । इसका कारण उनकी भावना का वह पुट है जो उनकी साधना का सार ही नहीं आधार भी है । कबीर की साधना का वायिक पक्ष भी सूक्ष्म के परिचय के निमित्त है । इस चंचल एवं स्थूल पदार्थों में रमनेवाले मन को स्थिर एवं सूक्ष्म बनाने के लिए लौटाने की चेष्टा करते हैं । स्थूल मामारिक पदार्थों में निकाल कर उसे परमात्मा में लगा कर उसको तद्बल कर देना ही उनके योग का लक्ष्य है और इस लक्ष्य को पूर्ण करने के लिए कबीर अपने मन

१. कबीर ग्रन्थावली, पद २१४

२. कबीर ग्रन्थावली, पद १७०

३. श्वेताश्वतर १/२

४. बृहदारण्यक १/५

को प्रेम की रस्सी में बाँध कर अपने माधो^१ के पास खींच ले जाते हैं। कबीर का 'माधो' भी एक रहस्यात्मक सत्ता है और उसके भावास को भी इन्होंने रहस्यमय ढंग से प्रकट किया है —

“चमके बिजुरी तार अनत, तहा प्रभू बंठे कवलाकत ।
अखड मडिल मडित मड, वि-स्नान करे श्रीखड ।
अगम अगोचर अभि-अतरा, ताको पार न पावें धरणीधरा ।”

× × × ×

“टारघी टरें न आवैं जाहु, सहज सुनि में रहहौ समाइ ।”

× × × ×

“कवली पुहुप दोष परकास, रिदा पकज में लिया निवास ।
द्वादसबल अभि-अतरि म्यत, तहा प्रभू पाइसि करिसं ज्यत ॥”

× × × ×

“तहाँ न ऊगै सूर न चड, आदि निरजन करे अनद ।”

× × × ×

“जोति माहि जे मन धिर करे, कहै कबीर सो प्राणी तिर” ॥”

इस पद में कबीर की मनोसाधना का रूप स्पष्ट है। ‘सहज सुनि’, ‘रिदा पकज’, और ‘जोति’ योग-सबधी प्रतीक शब्द हैं जिनसे साधना-पद्धति का परिचय मिलता है, ‘धरणीधर’ आदि शब्दों के प्रयोगों से यह भी स्पष्ट है कि कबीर ने अपनी वाणी में पौराणिकता का भी पुट दिया है, किन्तु उनके पौराणिक प्रयोग सांकेतिक हैं। इस योगपरक साधना के मूल में कबीर की मनोसाधना का आधार मिलता है और उसे प्रेम से सरसीत करके वे अपनी अभिव्यक्ति को मधुर बनाते हैं। फिर भी ऐसी अनेक उक्तियाँ हैं जिनमें रहस्यवाद के तत्त्वों का समावेश पूर्णरूप में नहीं है। रहस्यवाद का सबध अभिव्यक्ति से जोड़ कर कुछ विद्वानों ने उसे अभिव्यक्तिमूलक रहस्यवाद के अन्तर्गत समाविष्ट किया है। ऐसी वाणी में कबीर ने निश्चित प्रतीकों का प्रयोग किया है। चौंसठ दीया, चौदह चदा, सोलह पवन आदिक शब्दों में नियत प्रर्थ निहित है और सरूपा शीघ्र

१. कबीर ग्रन्थावली, पद २१३

२. कबीर ग्रन्थावली, पद ३२८

ही हमें अर्थ तक ले पहुँचती है। कबीर के समय में सस्यावाचक प्रतीकों का अधिक प्रचलन था, किन्तु कबीर ने इनके अतिरिक्त अन्य प्रतीकों का भी प्रयोग किया है जो छोटे-मोटे रूपक प्रतीत होते हैं। ब्रह्म-नालि भँवर गुफा आदि शब्द कबीर की वाणी में नियत अर्थ प्रकट करते हैं और अर्थ-प्रोत्पन्न की यह प्रणाली सिद्धों की वाणी में अधिक प्रचलित हो गयी थी। नाथपंथी भी इस प्रयोग-परंपरा का सर्वथा परित्याग न कर सके। यदि सामान्य दृष्टि से देखें तो कबीर ने अपनी उलटबासियों में सिद्धों और नाथों की परंपरा की ही रक्षा की है, किन्तु यह न समझ लेना चाहिये कि कबीर की उलटबासियाँ केवल कूट हैं। हम उनका समुचित मूल्यांकन उम समय तक नहीं कर सकते जबतक कि उनकी साधना की पृष्ठभूमि में रख कर न देखें। वास्तव में वे कबीर को साधना का अन्यतम परिणाम हैं। इनमें सिद्धों की वाणी की भाँति कुछ छिपाने का प्रयत्न नहीं है क्योंकि उसमें न तो किसी सामाजिक कुत्सा का समावेश है और न किसी हेय साधना-पद्धति की ही दुर्बलता। सिद्धों की दुर्बलता उन्हें उन्हीं छिपाने के लिए विवश करती थी और वे नहीं चाहते थे कि उनकी साधना किसी ऐसे व्यक्ति के हाथों में पड़े जो उसे पूर्ण श्रद्धा प्रदान न कर सके किन्तु कबीर के सब तात्पर्य खुले हैं। उनकी साधना के सब पहलू पूर्ण प्रकाश में हैं। अतएव जब वे—

“चींटी परबत उग्रिया, ले राखी चींटी ।

मुर्गा भिनकी नू लई, बछा दूध उतार ॥

ऐसा नवल गुनी भया, सारबूलहि मार ॥”

आदि वाक्यों का प्रयोग करते हैं तो कुछ छिपाने के लिए नहीं बरन् अपनी अनुभूति को सामान्य शब्दों में सरलतम ढंग से प्रकट करने के लिए। इसका सबंध साधना से होने के कारण असाधक को ये उक्तियाँ उलटी लग सकती हैं, उन्हें ये रहस्यमय दीख सकती हैं, किन्तु वास्तव में इनके पीछे एक साधनात्मक अनुभूति है। इनमें केवल साधक का रहस्यानुभव है जो पाठक को चाहे कूट प्रतीत हो किन्तु कबीर के लिए प्रकाशमय था। यह ठीक है कि बहुत से नीरस रहस्यपूर्ण वर्णनों से कबीर की वाणी बरी पड़ी है जिनसे वह निम्न कोटि की होगयी है और उसमें रहस्यवाद की मधुरता नहीं आयी।

इस प्रकार हम देखते हैं कि कबीर की वाणी में आवात्मक, साधनात्मक एवं अभिव्यक्तिमूलक, तीनों प्रकार के रहस्यवाद के उदाहरण मिल सकते हैं। इन

सब पर कबीर की विचार-प्रधानता का प्रभाव है किन्तु 'दाम्पत्य भाव' से सदाधित उदाहरणों में भाव-सहृदया भी स्पष्ट हैं। भावात्मक रहस्यवाद के उदाहरण कबीर-वाणी में थोड़े ही हैं किन्तु जो हैं उनमें अनुभूति बड़ी गहन और भात्मिक है। अधिकांश रहस्यवादी उक्तियाँ योगिक पारिभाषिक शब्दों, विविध सध्याओं/एक योगिक प्रक्रियाओं से प्रभावित हैं। इससे यह निष्कर्ष निकालना अनुचित न होगा कि जहाँ कबीर की रहस्योक्तियाँ योग और अद्वैत दर्शन से मुक्त हैं वहाँ उनमें सुन्दरतम रहस्यवाद दिखायी दे सकता है।

संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि कबीर की रहस्योक्तियाँ रहस्यवाद की किसी एक कोटि में नहीं रखी जा सकती क्योंकि उन्होंने सत्य को हर पहलू से देखने और पकड़ने का उपक्रम किया है और इसी चेष्टा में उनकी वाणी में रहस्यवाद की अनेक कोटियाँ प्रस्तुत कर दी हैं। साथ ही कबीर की रहस्योक्तियों में प्रवृत्त्यात्मकता की प्रतीति होती है, उसमें ऐकान्तिकता नहीं दिखायी पड़ती। कबीर केवल दार्शनिक या भक्त ही नहीं थे, अपितु विचारक, सुधारक, उपदेशक होने के साथ-साथ गृहस्थ भी थे। इसीलिए वे 'प्रवृत्ति' का परित्याग नहीं करते। वे ससार, शरीर, धन, धाम आदि के प्रति अनात्मिकता की भावना प्रवक्ष्य उत्पन्न करना चाहते हैं परन्तु घरबार छोड़कर वनवास लेने का उपदेश कभी नहीं देते। कबीर का रहस्यवाद चाहे किसी कोटि का हो किन्तु प्रेम की रंगीनी सर्वत्र मिलती। उनकी वाणी में जहाँ योगिक या पारिभाषिक शब्दावली को अपनाया है वहाँ भी प्रेम तत्त्व का अभाव नहीं मिलता। इसी प्रेम-तत्त्व ने कबीर के रहस्यवाद में सर्वत्र एक अलौकिक आनन्द-तत्त्व उत्पन्न कर दिया है और यह आनन्द-तत्त्व अद्वैत-भावना पर आधारित है जिसकी मादक अनुभूति में कबीर कह उठते हैं —

“हम सब माहि सकल हम भाहीं
हमलैं और कोउ दूसर नाही ॥”

यह अद्वैत-तत्त्व कबीर को कर्मवाद से मुक्त नहीं करता। कर्मवाद को स्वीकार करके उन्होंने पुनर्जन्मवाद को भी मान्यता प्रदान की है जिसमें विकास की भावना निहित है। कबीर का सम्पूर्ण जीवन क्षेत्र आध्यात्मिकता से मोतप्रोत है जिसकी विशेषता है उसकी सक्रियता जिसकी छाप उनकी रहस्यानुभूतियों में स्थान-स्थान पर लगी दिखायी पड़ती है।

भारतीय भक्ति-परंपरा में कवीर की भक्ति

✓ भक्ति-परंपरा—भक्ति एक मनोभाव है जो अव्यक्त सत्ता के अवलंबन से रसरूप में निष्पन्न होता है। भक्ति शब्द का जन्म 'भज्' धातु से हुआ है जिसका अर्थ है 'सेवा करना'। सेवा का आसवन कोई भी हो सकता है किन्तु भक्ति का अपरिहार्य रूप 'ईश्वरोन्मुखता' और 'अनन्यता' में निहित है। भक्ति के इसी रूप की प्रतिष्ठा शास्त्रियों ने 'सा परानुरक्तिरीश्वरे' सूत्र में हुई है। यही भक्ति की सामान्य परिभाषा है। इससे विदित होता है कि भक्ति के प्रमुख अवयव दो हैं—परमात्मा की ओर अनुराग की प्रवृत्ति और उसीके लिए उमका समर्पण। काम, लोभ और मोह के आसवन के प्रति प्रबल अनुरक्ति रह सकती है किन्तु वे सब नश्वर हैं अतएव उनकी परिमिति निश्चय है। उनके विपरीत परमात्मा अनन्त और असीम है अतएव अनन्य अनुराग का निर्वाह उसीके प्रति संभव और सफल है।

पूर्ण श्रद्धा और पूर्ण विश्वास अनन्य भक्ति के प्रमुख लक्षण हैं। इनके उदय में परिस्थितियों का विशेष स्थान होता है। शत्रु, जिज्ञासु, अर्थार्थी आदि भवत भेद परिस्थितियों की ओर भेकत करते हैं। शत्रु अपनी विवशता में परमात्मा की शरण लेता है। शत्रु के भी अनेक भेद हो सकते हैं किन्तु हर-एक के भाव की चरम परिणति 'परानुरक्ति' में होती है और वही वास्तव में भक्ति है।

जब से मनुष्य अपनी विवशता में अथवा प्राकृतिक विराहता में किसी अव्यक्त शक्ति के प्रभाव की कल्पना करने लगा तभी से उसमें आस्तिक्य-भाव

का दोजारोपण हो गया और जब उसको अपनी और प्रकृति की शक्ति का एक ही प्रेरक और संचालक विश्व के पदों के पीछे आनासित होने लगा तब उसका भाव पल्लवित हो गया किन्तु भक्ति-भाव की प्रतिष्ठा तो वास्तव में उस समय हुई जबकि मनुष्य असीम विगट शक्ति से डरने के स्थान पर प्रेम करने लगा। वही से भक्ति के इतिहास का आरम्भ होता है। इस प्रकार भक्ति की भूमिका में भय और प्रेम, ये दो क्रमिक सरणियाँ परिलक्षित होनी हैं। भय में रक्षा का भाव प्रधान था और प्रेम में प्रिय के आल्हादन का भाव, जिसमें स्वाल्हादन भी निहित था। भय के अनेक आनन्दन प्रकट हुए किन्तु विवेक से परिष्कृत प्रेम एकौमुख होता चला गया एक असीम शक्ति की वरपना के साथ अनन्यता एवं आत्मसमर्पण की भावना भी उद्भूत हुई और फिर 'हे मेघों के अधिराज ! तुम यज्ञ गिराकर अथवा अवबर्षण से कृपि नष्ट करके हम लोगों को बर्ष न देना' — के स्थान पर "हे इन्द्र जिम प्रकार पिता पुत्रों का अपना दुलार देता है उसी प्रकार आप हमको अपना प्रेम प्रदान कीजिये" अथवा "हे परमात्मन ! आप ही हमारे माता-पिता हैं, हम अपना प्रेम दीजिये" आदि स्तुतियों का प्रादुर्भाव हुआ।

वैदिक काल के सर्वप्रथम धर्म-देव वरुण थे। वे ऋत (सत्य) के संरक्षक थे। धार्मिक भावनाओं का जागरण वरुण के अनुभासन से ही सम्भव माना गया था। लोग अपने पापों से मुक्ति पाने के लिए वरुण की कृपा की याचना करते थे। इन्द्र वैदिक काल के लोक-संरक्षक देवता थे। वे लोक-कल्याण के लिए अति पराक्रमी प्रसिद्ध थे। अग्नि देवता होता के यज्ञाग्न को देवताओं तक बहल करते थे। उस समय ऋक्षा, विष्णु और शिव की इतना महत्त्व नहीं दिया गया था जितना उनको आगे चल कर मिला। वैदिक काल का मानव अपने जीवन का अस्तित्व तप और सदाचार के द्वारा मानता था और उन्हीं के बल पर वह स्वर्ग पाने की कामना करता था।

वैदिक साहित्य के अध्ययन में यह विदित होता है कि भिन्न-भिन्न शक्तियों के लिए भिन्न-भिन्न देवताओं की कल्पना के साथ आर्यों ने ऐश्वर्यवाद

पर भी अपनी पूर्ण आस्था व्यक्त की है। इसी कारण वैदिकों की निष्ठा एक से दूसरे देव पर बदलती रही। सर्वशक्तिमत्ता का आरोप जिन देव के कार्य में होता गया उन्हीं की महिमा बढ़ती चली गयी। वरुण से इन्द्र और फिर विष्णु को जो महत्त्व मिला उसका मूल कारण यही था।

ऋग्वेद में विष्णु (सूर्यदेव) सर्वज्ञ (त्रिविक्रमो सर्वस्य) हैं और वरुण (नभोदेव) स्वर्ग का राजा (भुवनस्य राजा) है। शतपथ ब्राह्मण के अनेक उद्धरणों से यह भलीभांति प्रमाणित हो जाता है कि एक समष्टि-शक्ति मंत्रकाल में ही नाना रूपों और व्यापारों द्वारा व्यक्त होने वाली भिन्न-भिन्न शक्तियों का प्रतिनिधित्व करने लग गयी थी। आगे चलकर उन सब देवों का ही तत्त्वदृष्टि से एक में समाहार करके 'ब्रह्म' की प्रतिष्ठा कर दी गयी। इससे धर्म के इतिहास में दो नयी बातों का समावेश हो गया—एक तो ब्रह्म नाम से वाच्य परम शक्ति का ग्रहण और दूसरी उस परम शक्ति की नाना रूपों में अभिव्यक्ति। ये ही दोनों तत्त्व आगे चलकर भक्ति के आधार के लिए अनिवार्य सिद्ध हुए।

मानवीय स्वभाव के अनुसार भक्ति की पद्धतियों ने भी दो रूप धारण कर लिये—एक तो वह रूप जिसमें अनेक क्रियाओं से समल्लसित होकर किसी अदृश्य नियन्ता को प्रधानता दी जाने लगी और दूसरा वह रूप जिसमें उस नियन्ता की वस्तुओं से समल्लसित होकर प्रत्यक्ष को प्रधानता दी गयी। इन दोनों पद्धतियों में उनके अपने अपने प्रतीक स्थिर कर लिये गये। इस प्रकार प्रथम पद्धति में अग्नि-पूजा (यज्ञ में) और दूसरी में सूर्य-पूजा प्रतिष्ठित हुई, धीरे-धीरे यज्ञ से 'खड्ग' का तादात्म्य हो गया और सूर्य से विष्णु का। इस प्रकार कालान्तर में शिव और विष्णु की पूजा ने प्रधानता प्राप्त कर ली। कहने की आवश्यकता नहीं कि अनेक प्राकृतिक व्यापारों में सृष्टि, स्थिति और लय का ही विशेष महत्त्व था। अतएव स्थिति और लय के अधिष्ठाता देव के रूप में जहां

१ देखिये, प० गिरिधर शर्मा चतुर्वेदी का शिवाक (कल्याण) में लेख, तथा आचार्य ध्रुव कृत 'हिन्दू धर्म प्रवेशिका'।

२ देखिये, इस अवध में ए० बर्थ कृत 'दि रिलीजन्स ऑफ इंडिया', इस अवध में भंडारकर की सम्मति भी देखने योग्य है।

विष्णु और श्द्र (शिव) का महत्त्व प्रतिष्ठित हुआ वहाँ सृष्टि के अधिष्ठाता देव ब्रह्मा का महत्त्व भी अधुण्य रहा किन्तु अदृष्ट की प्रधानता के साथ महा-काल की प्रधानता और प्रत्यक्ष की प्रधानता के साथ महास्विति की प्रधानता सम्बद्ध रहने के कारण विशेष पूजा के पात्र शिव और विष्णु ही माने गए ।^१

ब्रह्मण्य भक्ति का रूप ऐतरेय ब्राह्मण में कुछ अधिक स्पष्ट हो गया है । उसमें विष्णु का सर्वोच्च देव का पद दिया गया है और वेदों के वे मंत्र भी जो इतर देवों से सम्बन्धित हैं विष्णुविषयक बना दिये गये हैं । यही देव तृत्तिरीय भारण्यक में नारायणत्व^२ प्राप्त कर लेते हैं । यहाँ नारायण एक प्राचीन ऋषि हैं जिनको 'पाचरात्र' लोग विष्णु के अवतार के रूप में पूजते हैं ।^३

भक्ति-भाग वा शिलान्यास वस्तुतः भारण्यको और उपनिषदों के उपासना काण्ड में हुआ दीप्त पड़ता है, जो ज्ञान-काण्ड का ही एक भग है । ज्ञान-काण्ड के दो मार्ग हैं—एक तो विबुद्ध ज्ञान को लेकर चलने वाला निवृत्तिपरक ज्ञानमार्ग और दूसरा हृदय-पक्ष समन्वित ज्ञान को लेकर चलने वाला कर्मपरक ज्ञानमार्ग । कर्मपरक ज्ञानमार्ग में कर्म के साथ बुद्धि और हृदय, दोनों का योग आव-श्यक ठहराया गया था । जहाँ से कर्म में हृदय-तत्त्व को कुछ अधिक स्थान देने की प्रवृत्ति हुई, वही से भक्ति मार्ग आरम्भ हो गया अथवा यों कहिये कि मानवीय बुद्धि और हृदय का स्वाभाविक रूप से सञ्चालन आरम्भ हो गया ।

उपनिषद् काल की धार्मिक परंपरा का आधार उस समय का दर्शन था । वेदों में जो शक्ति सर्वोत्कृष्ट मानी जा चुकी थी, वही उपनिषदों में आनन्द-स्वरूप, मानव आनन्दका स्रोत भी मान ली गयी । जब वह शक्ति रस और आनन्दमय दोष पदों से मानव-आकर्षण का केन्द्र बन गयी । उसके पाने की चेष्टा स्वाभाविक

१ देखिए, ए० बर्च—दी रिलीजन्स आफ इंडिया, पृष्ठ २५५ (१८८२ ई० का संस्करण)

२ देखिए, लेखककृत भक्ति-दर्शन, पृष्ठ २०५

हो गयी, पर क्या उसे सब अपने प्रयत्नों से पा सकते हैं? कठोपनिषद् ने इसका उत्तर 'नकार' में दिया। वह आत्मा (ब्रह्म) न तो प्रवचन से प्राप्त करने योग्य है और न मेधा तथा बहुश्रवण से ही प्रापणीय है। वह जिसका वरण करता है उसीको उसकी प्राप्ति होती है। उसके प्रति वह अपने स्वरूप को व्यक्त कर देता है। स्पष्टतः इससे भक्ति मार्ग का अनुग्रह सिद्धांत प्रतिपन्न हो जाता है। 'श्वेताश्वतर' उपनिषद् में अनुग्रह सिद्धान्त की ओर ओर भी अधिक स्पष्ट संकेत मिलता है। उसीसे प्रपत्ति^१ भी ध्वनित होती है। भक्ति शब्द का प्रयोग सबसे पहले उपनिषद् में ही हुआ है किन्तु जिस भक्ति का बीज न्यास वैदमंत्रों में और पल्लवन उपनिषद् में हुआ, वही महाभारत के समय के आसपास विकसित एवं समुज्ज्वल रूप में प्रकट होती है।

उपनिषद् काल में ब्रह्म की सर्वोपरि सत्ता मानी गयी थी। ब्रह्म की अद्वितीय सत्ता के प्रति श्रद्धा हो जाने पर भारतीय चरित्र में अनुपम तेजस्विता और उत्साह की प्रतिष्ठा हुई और ब्रह्मशक्ती पूर्णरूप से निभय हुआ। ब्रह्मज्ञान साधारण लोगों की बुद्धि से सदा ही परे रहा है। उपनिषद् काल में जो साधारण जनता वैदिक कर्म-काण्ड से ऊब उठी थी, वह भक्ति-मार्ग की ओर प्रवृत्त हुई। वैदिक काल के रुद्र (पशुपति, महादेव, शिव आदि) और विष्णु (नारायण, वासुदेव, कृष्ण आदि) उनके प्रमुख उपास्य देव हुए।

वैदिक साहित्य के समान ही पाषाणकाल का शिवा रखनेवाला आगम-ग्रन्थों का तत्त्वसाहित्य है। हिन्दी विश्व कोषकार का कथन है कि इस शास्त्र के सिद्धांत बाहर से यहाँ आये। संभव है वे अकदेश से यहाँ आये हों। वे अधिकांशतः शास्त्र सिद्धांत हैं और सबशक्तिमान् को पितारूप में नहीं प्रत्युत माता रूप में भजने की सलाह देते हैं। उन्होंने कई अनाय^२ पद्धतियाँ भी प्रचलित की हैं। यह सब होते हुए भी उन्होंने आय देवों को लेकर और विशेषतः रुद्र शिव

१ श्वेताश्वतर उप० ६ २३

२ देखिए श्वेता० उप० ६ २३ तथा २ ७

३ देखिए कुम्भिकामत तंत्र तथा समुद्धृत हिन्दी विश्व-कोष, पृष्ठ ६६७, आईमर्वा भाग

को लेकर सर्वशक्तिमान् की साकार कल्पना और विधि विधानमयी उपासना-पद्धतियों तथा मन्त्रों और मन्त्र-विधानों की अच्छी सृष्टि की है। भक्ति-मार्ग पर इन ग्रन्थों का भी पूरा प्रभाव पड़ा है। देवीसूक्त ने तो वैदिक साहित्य तक में आसन पा लिया है। शैव सम्प्रदाय भी बहुत कुछ इसी ग्रन्थों पर आश्रित है। वैष्णव सम्प्रदाय के पंचरात्र आगम इसी साहित्य के अन्तर्गत कहे जाते हैं। आज जो तन्त्र-ग्रन्थ उपलब्ध हैं वे वैदिक सस्कृत में न लिखे होने के कारण अर्वाचीन ही जान पड़ते हैं, परन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि इस साहित्य के सिद्धान्त वैदिक काल में विद्यमान नहीं थे। यजुर्वेद का "सहस्रस्त्राम्बिक्या उ जुषस्व" वाक्य मन बताता है कि उस समय भी अम्बिका का महत्त्व रुद्र की बराबरी तक पहुँच गया था।^१

इनके अतिरिक्त भक्ति-मार्ग सबधो अन्य ग्रन्थ पुराण हैं। इनका मूल स्रोत वैदिक साहित्य है। पुराणकारों ने वैदिक देवताओं और सत्सबधो कथाओं का जैसा सत्कार किया है उसे देखकर कभी-कभी उनकी प्रतिमा पर विस्मय होने लगता है। पुराणों में देवताओं के आकार, आयुष, वाहन आदि की कल्पना उनके (देवताओं के) गुणों और उनकी कृपाओं के अनुसार की गयी है और इस सबध में आगमों से पर्याप्त सहायता ली गयी प्रतीत होती है। देवताओं के नाम, रूप, लीला और धाम की महिमा निरूपण भी उनके गुण, कर्म और स्वभाव के अनुसार किया गया है। उनकी आकृति और प्रकृति का तालमेल भी पुराणों का एक अपूर्व अनुदान है। उन्होंने परमात्मा को पूर्ण व्यक्ति-त्वविशिष्ट निरूपित करके भावुक व्यक्ति के लिए मुलभ कर दिया। इतना ही

१. चिन्मयस्या प्रमेयस्य निष्कलस्याशरीरिणः।

साधकानां हितार्थाय ब्रह्मणो रूपकल्पना ॥

—कुतार्णव तंत्र, पटल ५, अध्याय ६

२. आगमोक्त विधानेन कलौ देवान् यजेत् सुधीः।

नहि देवा प्रसीदन्ति कलौ चाग्यविधानतः ॥—विष्णुयामल तंत्र

३. देखिये, यजुर्वेद ३-५७

४. देखिये, डा० बलदेवप्रसाद मिश्र—तुलसी दर्शन, पृष्ठ ३६-४०

५. इस सदर्थ में हेवेल महोदय के ग्रन्थ देखने योग्य हैं।

नहीं पुराणों ने ईश्वरोपासना को नोक-कल्याण की भावना से युक्त करके उसे सबसाधारण के लिए सरल बना दिया और सात्विक आस्तिक्य और लोक सेवा पर आधारित भक्ति-तत्त्व को स्पष्ट किया।

वैष्णव धर्म ने कुछ और आगे बढ़कर आधिभौतिक पंचतत्त्वों के अनुसार परमात्मा को जिन पांच रूपों में व्यक्त किया वह सूय गणेश देवी शंकर और विष्णु। जाल क्रम में सूयपूजा सिद्धि प्राप्त होता गयी और तांत्रिक लोगों से अपनायी जाने के कारण गणपति तथा देवी का पूजा भक्ति-मार्ग में गौण बन गयी। सूयपूजा को नवग्रह पूजा में समाविष्ट करके और गौरी-गणेश को प्रथम पूजा का अधिकारी मान कर भक्तों ने उनसे छुट्टी ली। भक्ति-आश्रम में शिव सम्प्रदाय का दौर दौरा रहा किन्तु भावकों के लिए वह वैष्णव सम्प्रदाय के समान प्रह्वान आकर्षण प्रधान न कर सका। परिणाम यह हुआ कि भक्ति का प्रामुख्य वैष्णव सम्प्रदाय के हाथों में आ गया। वैष्णव भक्ति ने तत्त्वांग निगम से कर्माङ्ग (अनुष्ठान विधि साधन क्रिया आदि) आगम साहित्य से तथा भावाङ्ग (नाम रूप लीला और धाम से संबंधित अनुरक्ति) पुराण-साहित्य से लेकर अपने को पुष्ट एवं सुदृढ़ बनाने का फल प्रयत्न किया।

कहने की आवश्यकता नहीं कि रत्न का महत्त्व ऋग्वेद-काल में ही परिवर्द्ध हो चुका था। यजुर्वेद ने उसको और भी व्यवस्थित किया। यजुर्वेद की रत्नाष्टाध्यायी तो आज तक शिव पूजा में व्यवहृत होती है। महादेव पूजन के मूल में आर्यों और अनार्यों की संस्कृति का समन्वय तो दीख ही रहा है साथ ही उससे उस समय शिवपूजा के प्राधाय का परिचय भी मिलता है। देव और राक्षस दोनों ही समान रूप से शिव भक्त होते थे यह बात आर्यों और अनार्यों के सांस्कृतिक समन्वय का संकेत देती है। यही शिव पूजा बाद में अनेक सम्प्रदायों में प्रकट हुई जिनमें पागुप्त संप्रदाय (नकुलीय सम्प्रदाय) कालामुख संप्रदाय (अधोरी) शैव संप्रदाय (कश्मीर में) और वीर शैव संप्रदाय भयवा वसन्ता चार्य का लिगायत संप्रदाय प्रमुख हैं। विष्णु की उपासना का इतना प्रचार क्यों हुआ यह एक मार्मिक प्रश्न है। यह शायद इसलिए हुआ कि विष्णु पूजा को अपने प्रवर्तन के लिए कृष्ण के समस्त गावभोग आचार्य जो मिल गया।

भक्ति का तात्त्विक निरूपण सबसे पहले भगवद्गीता में मिलता है जो महाभारत का एक अंग है। महाभारत काल के आस-पास भगवान् का जो

उपास्य स्वरूप सामने आया वह बहुत व्यापक था। यादव-नेता श्री कृष्ण को उम समय विष्णु का अवतार मान लिया गया था जिसने धर्जुन को धपने विराट रूप का परिचय दिया था। एक ही देव वामुदेव म कृष्ण-मर्मपटि की कल्पना उनके विराट स्वरूप की सिद्ध करती है। वामुदेवोत्थमना परम व्याकर्ता पारिणि (१० ई० पूर्व) के समय म भी जनी थी।

भगवान् वामुदेव के भक्त भागवत कहलाए। यह कहा जाता है कि वैदिक धर्म म सबसे पला और मजम प्रबल सुधार करने वाले श्री कृष्ण थे और वही वैष्णव धर्म के प्रादि प्राचय भी माने जाते हैं।

महाभारत की कुछ कथाया से ऐसा इंगित भी मिलता है कि मरीचि, भत्रि, भगिरा, वसिष्ठ प्रादि भी भक्ति के प्राचार्य हो गये थे किन्तु उनका कोई गीता जैसा ग्रन्थ नहीं मिलता और न उनका ऐतिहासिकता के सबध में कोई प्रमाण ही मिलते हैं। श्री कृष्ण की ऐतिहासिकता प्रमाणित है। ऋग्वेद संहिता में श्री कृष्ण का नाम प्राण है। वे कई सूक्ता क रचयिता हैं। यजुर्वेद में कृष्ण केही नामक प्रसुर को मानने वाले कृष्ण की कथा है। छान्दोग्य उपनिषद् में भी कृष्ण का उल्लेख मिलता है और वहीं वे 'ऋषि और प्रागिरम' के शिष्य बतलाये गये हैं। पारिणि, कात्यायन और पतञ्जलि जैसे वैशाकरण की कृतियों में वामुदेवक जैसे मन्द और 'कस-वध' जैसी वीलायो का उल्लेख है। साथ ही 'चिरहते कसे,' 'जघान कस किल वामुदेव' जैसे वाक्यों में 'चिर' और 'किल' शब्दों के प्रयोग से स्पष्ट है कि श्री कृष्ण इन व्याकरण से पहले हुए थे।

डा० बलदेवप्रसाद मिश्र को वीदों के सन्निविस्तर म युद्ध के समय वामुदेवक, पाञ्चरात्र प्रादि वैष्णव सम्प्रदायानुयायियों के विद्यमान होने का उल्लेख भी मिलता है। निदेश (बौद्ध ग्रन्थ) और उत्तराध्ययन सूत्र (जैन ग्रन्थ) भी वामुदेव की चर्चा करते हैं। ईसा से ४०० वर्ष पूर्व के मेगास्थनीज ने भी मथुरा, कृष्णपुर, यमुना, शोरतेन और हरिकुल ईश का उल्लेख किया है। वेस-

१. देखिये, वसु उपरिचा और चित्रशिखण्डियों की कथाएँ (महा-भारत में)

२. देखिये, तुलसी-दर्शन, भक्ति का विकास

नगर (ई० २०० पूर्व) और घागुण्डो (जैसे पहले का) के शिलालेखों में भी 'देवदेवस वासुदेवस'^१ और 'सकर्मण और वासुदेव' की पूजा का उल्लेख मिलता है ।

बहने की आवश्यकता नहीं कि शैव, वैष्णव और महायान धर्मों का एक दूसरे पर गहन प्रभाव पड़ा । तीनों धर्मों में मंदिरों और मूर्तियों की स्थापना और पूजा होती थी । इतना ही नहीं जैनधर्म के अनेक सिद्धान्त भी वैष्णव धर्म में आ मिले । इधर जैन-धर्म में भी प्रेम-सत्त्व की वृद्धि होने लगी । इस प्रकार वैष्णव धर्म एक पुष्ट स्वरूप लेकर खड़ा हुआ ।

कहा जा चुका है कि भक्ति का प्रधान ग्रन्थ गीता महाभारत का ही एक अंग है किन्तु दार्शनिक दृष्टि से वह उपनिषदों का सार है । फिर भी गीता की अपनी विशेषताएँ हैं । प्राचीन उपनिषद् स्पष्टतः अद्वैतपरक हैं । गीता में ईश्वरवादी तत्त्व का प्राधान्य है और उसमें भक्ति का महत्त्व अधिक है । उपनिषदों के वैराग्य और मन्यास को गीता में कर्मयोग का रूप देने की चेष्टा की गयी है । साथ ही मग्यास की वृत्ति को अधुण्य रखते हुए आध्यात्मिक आदर्श को लोक-जीवन के कर्तव्य और धर्म से समन्वित करने का प्रयास भी स्पष्ट है । समन्वय की भावना गीता की विशेषता है । अतएव गीता का धर्म एक नया धर्म है जो वैदिक धर्म का एक संशोधित रूप है ।

इस धर्म में कामना में पूर्ण द्रव्यमय यज्ञों की अपेक्षा मानसिक साम्य के ज्ञानमय यज्ञ (त्याग) को प्रधानता दी गयी । लोह-मग्रह-प्रवर्तक वैष्णव भाव को महत्त्व देकर गीता ने ऐश्वर्य और विभास को एक बड़ी भारी चुनौती दी । भुक्ति का द्वार अनुप्यमात्र के लिए खोल दिया गया और भगवान् की वरण में लाने का अधिकार हर किसी को दे दिया गया । 'अनासक्ति' पर बल देकर लोगों की प्रवृत्ति दैवी सपत्तियों की ओर बढ़ायी गयी । ऐसी बात नहीं कि वैदिक साहित्य में इन सिद्धान्तों का अभाव था किन्तु गीता की विशेषता

१. देखिये, भंडारकर वृत्त 'वैष्णवविजय एण्ड शंविजय'

२. देखिये, राय चौधरीकृत 'अर्ली हिस्ट्री आफ़ दी वैष्णव सेक्ट'

तो यह भी कि उसमें उपादेय विषयों को चुनकर सोच समझा रूप दिया गया और इसी में श्रीकृष्ण की महत्ता निहित है।

श्री कृष्ण ने नव धर्म का प्रवर्तन अवश्य किया और यह भी कहा कि 'श्रेष्ठगुणविषया वेदा निस्त्रैगुणयो भवाजुन' किन्तु वेदों की निन्दा में एक वाक्य भी नहीं लिखा। कि भी धार्मिक मनोबल स्पष्ट है। हम कुतल मस्तिष्क का पल यह दृष्टि कि 'ब्राह्मण धर्म' अस्तित्व रूपमें वैष्णव धर्म में परिणत हो गया।

श्रीकृष्ण के महत्त्व का एक बड़ा प्रमाण तो इसमें निहित है कि उनके समकालीन श्रोत्र्य और व्यास जैसे अतुल उचितज्ञानी और अनुल विचारशील महापुरुष भी उनके अनुयायी हो गए और उनका समग्र कटुम्ब "इस नवीन धर्म में दीक्षित हाकर वैष्णवों के लिए 'मात्वत' और 'वाष्णव' सरीखे शब्दों की धरोहर छोड़ गया जो वैदिक माहिस्य तर्क में पाय जाते हैं।" उनके 'निष्काम कर्म' और 'महिम्ना धर्म' की दुर्दुर्भारत में ही नहीं विद्वानों तर्क में जा बजी।

भक्ति-मार्ग का लक्ष्य कमा के सहाये निराकार को साकार के रूप में प्रस्तुत करके समझाना है। जिस परमात्मा को इन्द्रिया, वाणी और मन से परे बतसाया जाता है उसीको भक्ति-मार्ग ने भाव के आश्रय से व्यक्तित्व विशिष्ट बना दिया है। मभवत इस भाव की सम्पत् अनुभूति सबसे पहले नारायण ऋषि ने की थी। पुरुषसूक्त में परमात्मा न बदाचित् सबसे पहले पुरुष की सत्ता प्राप्त की। यह रचना 'कलात्मक भाव का एक अपूर्व उदाहरण है। आश्चर्य की बात नहीं कि श्रीकृष्ण ने नारायण ऋषि के व्यक्तित्व और कृतित्व से प्रभावित होकर उनको अतिमानवी महत्त्व दिया हो। राय चौधरी का कहना है कि परमात्मा के लिए नारायण नाम का प्रयोग सबसे पहले शतपथ ब्राह्मण में दिखायी पड़ता है और तैत्तिरीय आरण्यक में वह (नारायण नाम) विष्णुवाचक है। शतपथ ब्राह्मण, तैत्तिरीय आरण्यक तथा छान्दोग्य उपनिषद् की रचनाओं में विशेष अन्तर नहीं है। अतएव यह अनुमान भी अनुचित नहीं

१. देखिये, तुलसीदास—भक्ति का विवास

२. देखिये, राय चौधरी—'मर्लो हिस्ट्री आफ दो वैष्णव सेक्ट' पृष्ठ ६, (१९२० का संस्करण)

है कि कृष्ण के अनुयायियों ने उनके व्यक्तित्व में विष्णु और नारायण की विभूति का चमत्कार देख कर तीनों में अमेद घोषित कर दिया हो।

स्वर्गीय भट्टारकर ने नारायण को काल्पनिक (दार्शनिक) देव बतलाया है। वे गोपालकृष्ण को वासुदेवकृष्ण से भिन्न मानते हैं किन्तु श्री कृष्णस्वामी आयरगर ने अपने प्रसिद्ध ग्रन्थ 'अर्ली हिस्ट्री आफ वैष्णविक इन साउथ इंडिया' में अनेक तर्कों के आधार पर यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि गोपाल-कृष्ण और वासुदेवकृष्ण एक ही थे। लेखक भी इसी मत में सहमत हैं क्योंकि नारायण को दार्शनिक या काल्पनिक मानने के लिए कोई वैशेष्य तर्क प्रस्तुत नहीं किया गया। कृष्णानुयायियों की भावना ने वैष्णव धर्म में अवतारवाद की प्रतिष्ठा करके कृष्ण के पूर्ववर्ती महापुराणों को विष्णु के अवतारों में समाविष्ट कर लिया। जिस किमी महापुराण ने लोक मंगल का भार नभाला वही अवतार की सूची में सम्मिलित होगया। परिरामत कपिल, ऋषभदेव, राम, परशुराम, ध्याम, गौतम बुद्ध आदि के नाम अवतारों की सूची में आ गये।

विष्णु के अवतारों में सबसे अधिक महत्त्व राम और कृष्ण को दिया गया किन्तु ऐतिहासिक प्रमाणों से यह सिद्ध है कि राम की महिमा श्रीकृष्ण के बहुत पीछे उदित हुई। भट्टारकर महोदय का यह कहना है कि राम को अवतार के रूप में ईसा के पहले ही स्वीकार कर लिया गया था किन्तु राम-भक्ति का प्रचार लगभग ग्यारहवीं शताब्दी से प्रारंभ हुआ। वाल्मीकि रामायण के वे अंश प्रक्षिप्त माने जाते हैं जिनमें राम के ईश्वरत्व पर जोर दिया गया है। वैदिक साहित्य में तो राम का उल्लेख लगभग नष्टी के बराबर है। इसके अतिरिक्त अन्य प्राचीन साहित्य में भी रामविषयक सामग्री बहुत ही कम मिलती है। प्राचीन शिलालेख भी राम के संबंध में प्रायः मौन है। राम के भावतारिक महत्त्व को प्रतिपादित करने वाले ग्रन्थों की (जैसे अष्टात्मक रामायण, रामरहस्य, रामपूर्वतापिनी, रामउत्तरतापिनी, नार नार आदि) प्राचीनता पर विद्वानों को सदेह है। जो हो, राम के चरित्र में वाल्मीकि ने वह प्रभाव भर दिया था कि भारतीय जनता स्वतः ही उस और आकृष्ट हो गयी और राम-भक्ति देश के कोने-कोने में छा गयी।

राम के प्रभाव की प्रखर एव पूर्ण बनाने में रामायण के अतिरिक्त वाल्मीकि, भास और भवभूति आदि की रचनाएँ भी अपना महत्व रखती हैं। कालिदास का रघुवंश राम के साथ राम के परिवार की भी महत्व प्रदान करने में सफल हुआ है। तीसरी शती के आसपास भास के नाटकों ने राम के चरित्र की उज्ज्वल दिखावे में भरसक प्रयत्न किया। सातवीं शती के उत्तरार्द्ध में भवभूति ने महावीर चरित्र और उत्तररामचरित्र लिख कर राम-काव्य के उत्थान में एक बड़ा सघन्य जोड़ा। उत्तररामचरित में लोक-मेवा और आत्म-त्याग जीवन-साधना के प्रतीक हैं।

यह तो पहले ही कहा जा चुका है कि वैष्णव-भक्ति के प्रचार में पुराणों का भी बहुत बड़ा योग रहा है। इनके भूत स्रोत को वेदों में देख कर भी हम रामायण और महाभारत से इनके झूट सबंध की उपेक्षा नहीं कर सकते। यों तो वैदिक काल में भी पुराण कौटिल्य के साहित्य के उत्प्रेक्ष्य मिलते हैं किन्तु पुराणों का वर्तमान रूप पाँचवीं शती से मिलने लगा है और तभी से भक्ति-संबंधी अनेक ग्रन्थों का भी प्रेरणा भिन्नने लगी। वैसे तो पुराणों में भी सप्रशंसा का प्रभाव दिखायी पड़ता है किन्तु उपपुराणों में साम्प्रदायिक विषयों की चर्चा अधिक है।

अधिकांश पुराणों का दार्शनिक आधार ईश्वरवादी है। उपनिषदों के दुष्प्रामाण्य निर्गुण ब्रह्म की अपेक्षा सगुण और साकार परमेश्वर जनसाधारण के लिए सुप्रामाण्य है। यद्यपि शिव, स्कंद, शिव आदि पुराणों में शिव को प्रधान माना गया है किन्तु अधिकांश पुराणों में विष्णु के प्रभुत्व की स्थापना की गयी है और उन्हीं के अवतारों का वर्णन है। पुराणों में उपासना को पर्याप्त महत्व दिया गया है। इसीलिए उनका उनमें अच्छा निरूपण मिलता है। वैष्णव भक्ति के संकष से अधिक महत्त्वपूर्ण और लोकप्रिय पुराण श्रीमद्भागवत है। इसका प्रधान विषय विष्णु के अवतार श्रीकृष्ण की मनोहर कथा है। दूसरा स्थान विष्णु पुराण का है जिसमें विष्णु की महत्ता का वर्णन है। ब्रह्मा, पद्म, नारद और ब्रह्मवैवर्त पुराण भी विष्णु के महत्त्व की स्थापना करते हैं। वाराह, वामन, वृष और मत्स्य पुराण में विष्णु के अन्य अवतारों का वर्णन है। विष्णु अथवा शिव की महत्ता का प्रतिपादन करने वाले इन पुराणों में सहिष्णुता का दृष्टिकोण सामान्य है।

वदिक साहित्य में वैष्णव धर्म ऐकान्तिक धर्म ही था। गीता^१ के समय तक अवतारवाद स्थिर हो चुका था। महाभारत के नारायणीय धर्म के समय तक 'चतुर्व्यूह' की चर्चा भी चल पड़ी थी और पुराणों के रचना-काल तक वैष्णव धर्म की अनेक शाखाएँ भी घुंघुट हो गयी थी। पदम पुराण में वैष्णव धर्म के चार^२ सम्प्रदायों का उल्लेख है। वे ही चारों सम्प्रदाय क्रमशः रामानुज निम्बाक मध्व और बल्लभाचार्य द्वारा प्रवर्तित हुए। यह ही पदमपुराण में जोड़ दिया गया है।^३

गीता और भागवत वैष्णवों के प्रधान ग्रन्थ हैं जिनमें गीता की प्राचीनता सिद्ध है और उसमें भक्ति का कमजान-समर्पित रूप प्रत्यक्ष हुआ है किंतु भागवत में कम और ज्ञान के क्षेत्र से अलग भक्ति का एक स्वतंत्र क्षेत्र तैयार किया गया। गीता और भागवत काल के बीच में भक्ति-मार्ग में जो विकास हुआ उसका अपना महत्त्व है। धीरे-धीरे भक्ति मार्ग से लोक धर्म-पथ या कम-पक्ष हटता गया और उपासना में भगवान का लोक रक्षा और लोक मंगल वाला स्वरूप तिरोहित होता गया और केवल ऐसे स्वरूप की प्रतिष्ठा की प्रवृत्ति बढ़ती गयी जो अरुणत गहन और प्रगाढ़ प्रेम का आलंबन हो सके। नारदीय भक्ति-सूत्र में भक्ति को 'परम प्रेम रूपा'^४ कहकर इसी बात का प्रमाण प्रस्तुत किया है। शाण्डिल्य ने भी अपने भक्ति सूत्र में भक्ति को ईश्वर विषयक परमरति बतलाया है। भक्ति का यह नवीन रूप एक भाव था जो भक्त को ईश्वर की उपासना उसके सवत्र दंगन और भास्त्रिण्य की प्राप्ति के लिए प्रेरित करता था। श्रीमद्भागवत इसी प्रवृत्ति का मधुर फल है। इस ग्रंथ में यह सूचित किया गया है कि 'सारवत धर्म या नारायण ऋषि का धर्म नैवम्य

१ विद्वानों का अनुमान है कि गीता का निर्माण धीकृष्ण के बाद तथा महाभारत से पहले हो चुका था।

२ रामानुज श्रीस्वोद्यक मध्वाचार्य चतुर्मुख।

श्री विष्णुस्वामिन रट्टो निम्बादित्य चतुर्मुख ॥

—पदमपुराण (धर्म के हिंदी विश्वकोष में)

३ देखिय तुलसीदास—भक्ति का विकास

४ देखिय रामचंद्र गुप्त—मूरदाम भक्ति का विकास

लक्षण' है। इसमें भक्ति को पूरी प्रधानता न मिलने से ही भागवत पुराण कहा गया है।^१ आगे चलकर यही भागवत पुराण कृष्णोपासका क प्रेमलक्षणा भक्ति-योग का प्रधान ग्रंथ हुआ और उसमें प्रकाशित श्रीकृष्ण का स्वरूप प्रेम या भक्ति का आलवन हुआ।

विद्वानों ने भागवत का रचना काल ईसा की ६०० से ८०० शताब्दी के बीच माना है। इसमें कृष्ण का प्रेम के आलवन के रूप में स्वीकार किया गया है। मनोहर बालक प्रेमी युवक राजनीतिज्ञ दार्शनिक और साक्षात् ईश्वर इन सभी रूपों में भागवत ने कृष्ण का चित्र प्रस्तुत किया है। यह मुगान्तकारी ग्रंथ सिद्ध हुआ न केवल नये भाव सिद्धान्त के कारण बल्कि उत्कृष्ट साहित्यिक सौंदर्य के कारण भी। दश न सोध ही इसके प्रभाव की प्रधानता स्वीकार करली। प्रत्येक प्रांत में पौराणिका ने इसके भावा और अभिव्यक्ति के रूपों को गावा के द्वार द्वार पर पहुंचा दिया। शुद्ध भक्ति को भागवत में प्रति मनोहर अभिव्यक्ति प्राप्त हुई।

भागवत पुराण के अनुसार कर्तव्य में भक्ति द्वाविड़ देश में ही पायी गयी। अनुमान किया जाता है कि द्वाविड़ सत ११ वीं शताब्दी के पूर्व हो चुके होंगे। कृष्णस्वामी व्यापार में इन भक्तों के नाम समय-समय से इस प्रकार दिए हैं—पोर्या आलवार भूतत्तार पय आलवार नम्माळवार (पराब्रह्म मुनि) चरि आलवार, आण्डल तोण्डरडिण्णोल (विप्रनारायण), तिरुप्पत आलवार, तिरुमर्त्ति आलवार। इन अतिरिक्त मधुर कवि और कुलशेखर दो अन्य प्रसिद्ध आलवार भी हुए हैं। विद्वानों के निष्कर्ष के अनुसार प्रथम आलवार का समय पाचवी या छठी शताब्दी माना गया है।

आलवारों के मत को उनके गीता से समझ सकते हैं जो 'प्रबोधम्' में संगीत है। सहस्रगीत नाम का एक और प्रसिद्ध संग्रह आलवारों की भक्ति से

१ भागवत १. ३. ८ तथा ११. ४. ६

२ भागवत १. ५. १२

३ यह अठारकर महोदय का मत है।

संबधित मिसता है। कहा जाता है कि ये गीत शठकोषट है। आलवारों के उपास्य विष्णु या नारायण रहे हैं। डा० राधाकृष्णन का कहना है कि आलवारों ने ईश्वर को प्रेमी मान कर उपासना की है। उन्होंने अपने मत की पुष्टि करने के लिए नम्रालवार की यह उक्ति उद्धृत की है—‘ओ स्वर्ग के महत्वपूर्ण प्रकार, तुम मेरे हृदय में हो और मेरी आत्मा का भोग कर रहे हो। तुम्हारे साथ मेरी एकता कब होगी?’ इस ग्रन्थ का लेखक इस मत से सहमत नहीं है कि आलवारों की भक्ति केवल माधुर्य-भाव की है। फिर भी यह कहा जा सकता है कि उन्होंने इस भाव को अपनी भक्ति में प्रधानता दी है।

आलवार-गीतों से निम्न होता है कि वे विष्णु तथा उनके अवतार राम-कृष्ण की भक्ति-वात्सल्य तथा दास्य भाव से भी करते थे। वे भगवद्भक्तों की सेवा को भी भगवान की सेवा का ही एक अंग मानते थे। ‘प्रपत्ति’ और ‘आत्म-समर्पण’ उनकी भक्ति के मूल मंत्र हैं। इनके द्वारा कोई भी भक्त भगवान को प्राप्त कर सकता है। इस जाति, पद और मर्यादा का कोई प्रतिबंध नहीं है।

आलवारों के पश्चात् दक्षिण में कुछ आचार्यों का आविर्भाव हुआ जिन्होंने आलवारों की भक्ति के सिद्धान्तों का वेद, उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र, गीता आदि के प्रमाणों से प्रतिपादन किया। इन आचार्यों में रामानुज सबसे पहले थे। इनका समय ८२४ ई० और ८२४ ई० के बीच में माना जाता है। उनके बाद इस धर्म के प्रचारक और भी आचार्य हुए जिनमें पुण्डरीकाक्ष, राममिश्र तथा यमुना-चार्य प्रमुख थे। यामुनाचार्य ने ‘प्रपत्ति सिद्धान्त’ को पुष्ट एवं प्रचारित करने में बहुत प्रयत्न किया। वे म० १००० ई० के आसपास विद्यमान थे। उन्हीं के प्रपौत्र रामानुजाचार्य थे। यामुनाचार्य के आदेश से ही रामानुजाचार्य ने महर्षि-वादगण के ‘ब्रह्मसूत्र’ पर अपनी टीका लिखी थी। इस दिशा में यादवप्रकाश ने उनका मार्ग प्रशस्त कर दिया था। उन्हीं रामानुज ने भक्ति-प्रान्दोलन को पूर्णतः दार्शनिक पृष्ठभूमि प्रदान करके विशिष्टार्थ ‘मन’ का पद दिया। रामानुज ने श्री वैष्णव सम्प्रदाय का प्रवर्तन किया। इनके अविरहित दक्षिण के

आचार्यों में निम्बार्क, मध्व और वल्लभ भी बहुत प्रसिद्ध हो गये हैं। इन्होंने अपनी अपनी रुचि और भावना के अनुसार उपासना की पद्धतियाँ चलाई।

निम्बार्क का उदय १२ वीं शताब्दी में हुआ बताया जाता है। कहा जाता है कि उन्होंने तैलमाना में सन् ११५० ई० के आसपास सनक सम्प्रदाय का प्रवर्तन किया जिसमें राधाकृष्ण की शुद्ध भक्ति पर जोर दिया। मध्वाचार्य का समय सन् ११६७ ई० से सन् १२७६ ई० तक माना जाता है। इन्होंने द्वैतवादी मान्य सम्प्रदाय की नींव डाली। इनके पश्चात् वल्लभ का उदय हुआ। वल्लभ सम्प्रदाय के ग्रंथों एवं विवर्तितियों से ऐसा संकेत मिलता है कि वल्लभाचार्य ने विष्णुस्वामी सम्प्रदाय की उच्छिन्न गद्दी को ही सुशोभित किया और उसी सम्प्रदाय के सिद्धान्तों के आधार पर अपने सिद्धान्तों को प्रतिष्ठित किया। यह मान्यता है कि महाराष्ट्र के प्रसिद्ध सत ज्ञानदेव, नामदेव, केशव, प्रतापन, हीरालाल और श्रीराम विष्णुस्वामी के मत के ही अनुयायी थे।

भागवत सम्प्रदाय के आधार ग्रन्थों के रूप में पाचरात्र संहिताओं का बड़ा महत्त्व है। शंकराचार्य ने इनकी उपासना-पद्धति के पांच भेद बताये हैं—

१. अभिगमन (मन बाणी और कर्म से आराध्य में केन्द्रित होकर उसके मंदिर में जाना), २. उपादान (पूजा की सामग्री), ३. इज्या (पूजा), ४. स्वाध्याय (मनोच्चार आदि), तथा ५. योग-साधना, ध्यान आदि। 'ज्ञानामृतसार' में हरिपूजा के ६ प्रकार बड़े गये हैं—स्मरण, नामोच्चार, नमस्कार, पाद-सेवन, भक्तिपूर्वक पूजा और आत्मसमर्पण। भागवत पुराण में श्रवण, सेवा और सख्य, ये तीन और जोड़ दिये गये हैं।

कहने की आवश्यकता नहीं है कि पाचरात्र का प्रामाण्य उपर्युक्त सभी आचार्यों को मान्य है परन्तु श्री वैष्णव मत पर पाचरात्र का विशेष प्रभाव है। वैष्णव पुराणों में विष्णु पुराण को रामानुज ने तथा श्रीभद्रभागवत की वल्लभ ने समाहित किया। वैष्णवों के प्रधान ग्रन्थों में गीता को नहीं भुलाया जा सकता।

यह तो पहल ही कह चुका है कि भक्ति की नयी धारा को प्रामुख्य देने वाला ग्रन्थ भागवत पुराण था। इसमें भाव-भक्ति का महत्त्व होते हुए भी राधा का कोई उल्लेख नहीं है। रामानुज के समय में भागवत का प्रचार हो गया

या और उन्होंने उस पर श्री माध्व लिख कर उनकी मान्यता स्थापित की, किन्तु भागवत के कृष्ण के स्थान पर रामानुजीय भक्ति में विष्णु प्रमुख रहे हैं। लक्ष्मी जो उनकी परमप्रिया रही। भागवत में गोपियों की भक्ति माधुर्य भाव को तो व्यक्त करती है किन्तु सब गोपियाँ परकीया के रूप में ही चित्रित हुई हैं। इसमें सदेह नहीं कि राधा का उदय भागवत के उपरान्त भक्ति की नयी धारा के प्रवाह में ही हुआ है। भागवत में 'येनाराचितो भगवान् हरि' से यह संकेत तो मिल जाता है कि कृष्ण को एक गोपी अत्यन्त प्रिय है, किन्तु राधा का नाम नहीं मिलता। ८१० ई० के आसपास 'ध्वन्यालोक' में श्रीकृष्ण के साथ-साथ राधा की पूजा भी दिखायी गयी है और १८० ई० के आसपास राधा कृष्ण की भार्या के रूप में दिखायी देने लगी है। धारा के राजा प्रमोदचरण के शिलालेख (१८० ई० के आसपास) से यह तथ्य प्रमाणित हो जाता है।

यह कहने की आवश्यकता नहीं कि उत्तरी भारत में राधा-कृष्ण की भक्ति का शास्त्रीय ढंग से प्रतिपादन करने का पूर्व श्रेय निम्बार्कचार्य को ही है। उन्होंने अपनी 'दशश्लोकी' में सकल मनोवाछाओं को पूर्ण करने वाली कृष्ण के वामांग में विराजित और सहस्रों सखियों से सेवित राधा की प्रार्थना भी कृष्ण की स्तुति के साथ की है जिसमें 'युगलोपासना' के साथ-साथ माधुर्य तथा प्रेम-शक्ति स्वरूपा राधा की उपासना की विशेष महत्त्व प्राप्त हुआ।

"श्री भद्रभागवत में कृष्ण के मधुर रूप का विशेष वर्णन होने में भक्ति-क्षेत्र में गोपियों के हृदय के प्रेम का, माधुर्य-भाव का द्वार खुल गया। सब सम्प्रदायों के कृष्ण भक्त भागवत में वर्णित कृष्ण की ब्रजलीला को ही लेकर चले क्योंकि उन्होंने अपनी प्रेम-लक्षण भक्ति के लिए कृष्ण का मधुर रूप ही पर्याप्त समझा। वे कृष्ण को केवल प्रेम-कीड़ा के एकान्त क्षेत्र में रख कर ही देखते रहे। यद्यपि कृष्ण का आविर्भाव भी लोक-कटक आनन्दारियों का पराभव करके धर्म की शक्ति और सौन्दर्य का प्रकाश करने के लिए रहा गया है, पर कृष्ण भक्तों ने भगवान् के स्वरूप में प्रायः सौन्दर्य को ही देखा।" इस का प्रभाव राम-भक्ति धारा पर भी पड़ा किन्तु अधिकांश राम-भक्तों ने राम की

मर्यादा को अक्षुण्ण रखने का हो प्रयत्न किया। जो निर्गुण एवं निपाकार राम के उपासक थे वे कबीर भी 'माधुर्य-भाव' में अभिभूत हुए बिना न रह सके और 'राम की बहुरिया' बन बैठे। यह ठीक है कि उन्होंने कृष्ण की सीलामो को नहीं अपनाया किन्तु गोपी-कृष्ण की प्रेम-प्रकृति को उन्होंने बड़ी तत्परता से स्वीकार किया।

यह दुहराना अप्रामाणिक न होगा कि दक्षिण के आचार्यों में भक्ति के क्षेत्र में रामानुज का नाम तो इसलिए अमर रहेगा कि उन्होंने अपने सिद्धान्तों को एकदम भारतीय रूप देकर और धुनिमग्धन बनाकर प्रस्तुत किया है और निम्बार्काचार्य का नाम इसलिए प्रसिद्ध रहेगा कि उन्होंने राधाकृष्ण की भक्ति में 'माधुर्य-भाव' भर कर उसका उत्तर में प्रचार किया। रामानुज ने कट्टर वैष्णव की भाँति लक्ष्मीनारायण की पूजा चलायी और निम्बार्क ने कृष्ण की। निम्बार्क की चलायी हुई भक्ति-धारा अपने माधुर्य-भाव की सहरो में अब तक सहाराती चली आ रही है। राम-पूजा का येव रामानुज को नहीं है वरन् महात्मा रामानन्द को है जो रामानुज की सिष्य-परम्परा में १४ वीं शताब्दी के अन्त में हुए थे। यों तो मध्व ने भी राम-पूजा की ओर रुचि दिखायी किन्तु उनको उसके प्रचार में रामानन्द की मौ सफलता न मिल सकी। रामानन्द ने वैष्णव-धर्म में तीन बड़े सुधार किये—एक तो उन्होंने भक्ति-मार्ग में जाति-भेद की सकीर्णता मिटायी, दूसरे सस्कृति की अपेक्षा जनता की भाषा में उपदेश देना प्रादुर्भूत किया और तीसरे लोकमर्यादानुकूल सदाचारमूलक राम-भक्ति पर जोर दिया।

यह रामोपासना आगे चलकर दो धाराओं में विभक्त हो गयी। कबीर, बाढ़ू, नानक आदि सन्तमत के महात्माओं ने निर्गुण ब्रह्म को राम और राम की निर्गुण ब्रह्म कहकर भजन किया और रामानन्दी वैष्णव वैरागियों ने सगुण साकार राम की उपासना को चनाते हुए प्राचीन परंपरा को पुष्ट किया। रामानन्द पर योगि-सम्प्रदाय का प्रभाव होते हुए भी उनकी सगुणोपासना-पद्धति अक्षुण्ण थी किन्तु बाद में रामोपासना को निर्गुण निराकारोपासना की धारा में बहा से जाने में योगिसम्प्रदाय के साथ सूफी-सम्प्रदाय भी कारण बना। परिणामतः रामोपासना की निर्गुण-धारा में ध्यान की एकाग्रता पर बल दिया गया।

रेर की निर्गुण-राम-भक्ति में ये सब लक्षण विद्यमान हैं।

एक नयी कड़ी—कबीर की माधुर्य-भाव की भक्ति के लिए रामानन्द के सिद्धान्तों में भी बीज-न्यास हो चुका था। यद्यपि रामानन्द ने 'माधुर्य-भाव' की भक्ति का कोई विवेचन प्रस्तुत नहीं किया और न ऐसा संकेत ही दिया है जिससे उनकी प्रवृत्ति इस प्रकार की भक्ति-पद्धति की ओर प्रकट हो। फिर भी उन्होंने भक्त और भगवान् के बीच भार्या-भर्तृत्व-संबंध एवं भोग्य-भोक्तृत्व-संबंध को स्वीकार करके 'माधुर्य-भक्ति' के अस्तित्व एवं महत्त्व को तो स्वीकार किया ही है। इसलिए कबीर के माधुर्य-भाव में केवल सूफियों का प्रभाव ही नहीं खोजा जा सकता अपितु भारतीय परम्परा का प्रभाव भी देखा जा सकता है जिसके लिए निम्नांक ने पहले में ही भूमि तैयार कर दी थी जिसको रामानन्द ने भी अस्वीकार नहीं किया।

कबीर की निर्गुणोपासना में जो माधुर्य-भाव है उसमें लीला-पक्ष का प्रभाव है और ध्यान-पक्ष प्रबल है और ध्यान भी निराकार ईश्वर का। अतः पति के रूप का मूल में ही आरोप करना पड़ता है। कृष्ण-भक्ति-मार्ग में जो दृष्टि लिये गये हैं वे वास्तव में शृंगार के आनंदन रहे हैं, परन्तु सूफी-मत में प्रियतम का आरोप मात्र है। इस कारण सूफी-भक्तों में माधुर्य-भाव रहस्यवाद का एक अंग बन गया है।

वैष्णव भक्ति की परंपरा में कबीर की भक्ति—कबीर की राम-भक्ति वैष्णव भक्ति है चाहे उनके राम रहीम के वाचक ही मंत्री। उन्होंने शुक, उद्धव, अक्रूर, हनुमान, ध्रुव, अवरोप, प्रह्लाद, विदुर आदि जिन भक्तों के उदाहरण दिये हैं वे सब वैष्णव भक्ति की धरोहर हैं। इसके अतिरिक्त 'चक्रमुदर्शन धारयो' आदि अनेक वाक्यों से भी वही प्रमाणित होता है कि कबीर की प्रवृत्ति वैष्णव भक्ति मार्ग की ओर ही थी विष्णु ध्यान सनान करि दे' में भी वैष्णव भक्ति की ओर ही कबीर के भाव का पलड़ा झुका दिखायी पड़ता है चाहे कबीर की दृष्टि में विष्णु का पुराण प्रतिष्ठित रूप अने ही न रहा हो। 'वैष्णव की छपरी भली' अथवा 'वैष्णव की कनरि भली' आदि उक्तियों से भी वैष्णवों के प्रति कबीर

१. कबीर प्रभावली, पृष्ठ २१६, ३०२, ३१६, ३२०
२. कबीर प्रभावली, पृष्ठ २१८

की आदर भावना प्रकीर्णित होती है। इससे यह न समझ लेना चाहिये कि कबीर किसी भी वैष्णव का सम्मान करते हैं। पाण्डरी वैष्णव का सम्मान उनके हृदय में बिल्कुल नहीं है। इसीसे वे सुना भी दते हैं—

‘वैष्णव हुआ स क्या भया, माता मेतो पारि ।

बाहर कबावा रहा, भीतरि भरी भगतारि’ ॥^१

वैष्णव भक्ति की एक विशेषता यह रहा है कि उसमें भावना को अधिक महत्त्व दिया गया है। ‘दवाना मानसी सृष्टि’^२ यादृशी भावना यस्य, ‘सातु परमप्रभरूपा यथा वज्रगोपिकानाम्’ जाकी रही भावना जैसी तिन देखी प्रभु मूरति तैसी आदि उक्तियाँ भी हमारी आत्मा के सामने वैष्णव भक्ति में भावना का स्थान ला देती हैं। कबीर ने भी अपनी भक्ति में भावना की प्रधानता को गिरने नहा दिया। कबीर ने भाव भक्ति पर ही विशेष बल दिया है। उसके बिना रामपुर से बचना असंभव है। ‘भक्ति नारदी रिदं न आई’ से वैष्णव भक्ति और भावना की प्रधानता दाना सिद्ध है। इसका प्रतिरिक्त नारद ने भक्ति-मूत्र में जिन तेरह आसक्तियों का निरूपण किया है वे भावाश्रित हैं। उनमें से विरहामयित तो भावना का चरमोत्कृष्ट है।

विरहामयित के इस चरमोत्कृष्ट को देख कर बहुत से लोग का ध्यान कबीर पर सुफियों से आये हुए प्रभाव की ओर चला जाता है और यह कोई विस्मय की बात नहीं है। निस्सन्देह कबीर की विरह-तीव्रता में सूफी प्रभाव है किन्तु इसे एकान्ततः सूफी प्रभाव कहना भी अधिक ग्याम सगत प्रतीत नहीं होता। कबीर की विरह भावना में तीव्रता चाहे सुफियों से आयी हो किन्तु उसकी प्रतिष्ठा भारतीय आधुन्य भावना के अनुकूल है। वह एक ऐसा सगम है जिसमें भारतीय और अन्धारीय दोनों धाराया को देख सकते हैं। जो ही इससे कबीर के भक्ति माय का रूप सहित नहीं होता। नारदी भक्ति अथवा दशधा भक्ति जैत पदा से कबीर की भक्ति में आसक्ति का स्थान स्पष्ट हो जाता है। ईश्वरामयित कबीर की भक्ति का प्रथम है जो विरह-दशा में उत्कट रूप

१ कबीर ग्रन्थावली, परिशिष्ट साक्षी १३८

२ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ ३२४

धारण कर लेती है। कबीर की भक्ति जिसे उन्होंने 'भाव भगति' से प्रकट किया है, 'त्रैमा भक्ति' है जिसमें सयोग के चित्र भी प्रकट हुए हैं। सयोग और वियोग, दोनों दशाओं के चित्रों को मिला कर देखने पर भी यह कहना कि कबीर का भक्ति-मार्ग वैष्णव भक्ति-मार्ग नहीं है, अनुचित ही होगा।

कबीर ने वैष्णव भक्ति की श्रुतता को मुरझित रखते हुए भी एक कड़ी को बदल कर दूसरी को लमा दिया है और वह कड़ी है निराकार और निर्गुण की उपासना। कहने की आवश्यकता नहीं कि भीता ने जिस भक्ति को प्रस्तुत किया था उसमें सगुण-साकार और निर्गुण-निराकार, दोनों की उपासना के लिए अवकाश था किन्तु उसने साकारोपासना के भविष्य के लिए कुछ अधिक आकर्षक धरातल निर्मित कर दिया था। वैष्णव पुराणों ने उसका अधिक उपयोग किया। परिणाम यह हुआ कि निर्गुण-निराकारोपासना सगुण-साकारोपासना की पृष्ठभूमि में खली गयी। फिर भी इस तथ्य का कोई भी पुराण न दबा सका कि भक्ति की धरम परिणति निर्गुण एवं निराकार की उपासना में होती है।

हमने मन्तेह नहीं कि सगुण और साकार की उपासना के रूप में पुराणों ने उपासक को जो सीढ़ी दी थी वह वास्तव में प्रारम्भिक सीढ़ी थी और भक्ति-भावना को दृढ़ करने में उसका अपना महत्त्व था, किन्तु अब भक्तों के संबंध में उसने अपने महत्त्व को खो दिया और कबीर के समय के आसपास भक्ति समाज की प्रगति में बाधा बन गयी। जो भारतीय मानस के लिए बरदान बन कर अवतीर्ण हुई थी वही समाज के लिए अभिशाप बन गयी। जिस प्रकार महात्मा कृष्ण ने अपने उपदेशों से वैदिक धर्म में प्रविष्ट हुए विकारों का वहिष्कार किया, उसी प्रकार के एक महापुरुष की आवश्यकता भक्ति को विकारों से मुक्त करने के लिए थी और वह महापुरुष भारतीय जनता को रामानन्द के रूप में मिला जिनके मार्ग का और भी अधिक परिशोध महात्मा कबीर ने किया। महात्मा कबीर का महत्त्व रामानन्द से भी अधिक बढ़ जाता है क्योंकि उन्होंने भक्ति के द्वार को किसी भी धर्म के मानने वाले ने लिए-खोल दिया। चाहे उसमें परंपरा वैष्णव भक्ति की थी, किन्तु उसके परिष्कृत रूप में जिसका श्रेय कबीर को था, किसी भी व्यक्ति को आपत्ति के लिए स्थान नहीं था।

★ कबीर की भक्ति-प्रवृत्ति का अध्ययन करते समय यह न भूला जाना चाहिये कि साकार-वर्ण-विधान ने भक्ति का द्वार न देखा जिसमें

बन्द कर रखा था, अपितु गूदा के लिए भी बन्द था। रामानन्द ने उसे राव के लिए खोल कर एक बहुत बड़ा नाम रिया था, निन्तु चर्या-विधान फिर भी विद्यमान था जिससे समाज के शरीर में एक फास जैसी दर्द देने वाली चीज घुसी हुई थी। कबीर जैसा प्रतिभाशाली समाज-सुधारक किन्ती ऐसी धर्म-फास को समाज के अग्र में चुर्भा नहीं रहने दे सकता था जो भीतर ही भीतर विगलन पैदा करके समाज को अश-भग करने का प्रयत्न करे।

इसलिए उन्होंने भक्ति का वह रूप चुना जिमें किसी भी स्थान या समाज में स्वीकृत किया जा सकता था। उसी भक्ति का रूप वैष्णव भक्ति का था, किन्तु उसको निर्गुण और निराकार में मगधित करके विशेष से निर्विशेष बना दिया। साथ ही उसे सामाजिक या धार्मिक रुढ़ियों से मुक्त करके प्रत्येक उपासक के लिए सुलभ कर दिया। बाह्यशक्तियों से मुक्त होकर कबीर ने भक्ति को सरल भी बना दिया, चाहे वह प्रारम्भ में दुरह ही क्या न प्रतीत होती हो। इसी कारण कबीर के राम में वात्मीक के राम में बहुत बड़ा अन्तर दिखायी देता है। कहना न होगा कि दोनों के राम में नाम के लिये और कोई सादृश्य नहीं है। कबीर के राम में जिस प्रकार 'अस्ताह' का रूप भी दीख सकता है उसी प्रकार 'अस्ताह' में कबीर राम को भी देखते हैं। कबीर का राम या अस्ताह किसी स्थान या धर्म के बधन में नहीं है। वह सबम है और सब उसमें हैं। उसका 'जलवा' हर कही है, किन्तु उसको वही देखता है जिसके अन्तश्चक्षु खुले हुए हैं क्योंकि वह अन्तर्लोचनो से ही दिखायी देता है। इसलिए कबीर उसे अपने अन्तर में खोजने का उपदेश देते हैं। भीतर कोई और राम है और बाहर कोई और, ऐसा न कोई समझ ले, इस सबध में सचेत करते कबीर कहते हैं कि 'जो ब्रह्मांड में है वही पिंड में भी है'।

रामानन्द के शिष्य होने के कारण भी कबीर की भक्ति में वैष्णव तत्त्वों का ही प्राधान्य स्वभाविक था। उन सब तत्त्वों में प्रमुख था 'राम-नाम'। जिस प्रकार कबीर के लोचनों में राम की—अपने राम की तस्वीर थी उसी प्रकार 'राम-नाम' के सबध में भी उनका अपना मादर्य था। रामानन्द के राम

‘दाशरथी राम’ और ‘परब्रह्म दाना के चोतरु हं, किन्तु कबीर ने राम नहीं हं। ‘ना जसरय धरि ओतरि आवा’ कह कर उन्होंने इसी बात को सन्केतित किया है।

इसमें सन्देह नहीं कि नाम’ भक्ति माग का एक अभ्योद्योग अस्त्र है किन्तु रामानन्द ने राम नाम को लेकर जो आन्दोलन प्रवर्तित किया वह अभूतपूर्व था और कबीर ने राम नाम की महिमा को उनमें भी आगे बढ़ाया। माने गुरु की भाँति कबीर भी राम नाम में अदभुत शक्ति मानते हैं किन्तु उसका सवध उन्होंने विशेष स्मरण और ध्यान से जोड़ा है। कबीर का कहना है कि जिस प्रकार खाँड़ कहने से मुड़ मोटा नहीं होता उसी प्रकार राम कहने से उद्धार नहीं होता। राम-नाम को तल्लीन होकर अपने या स्मरण करने पर ही कबीर विशेष जोड़ देते हैं। जिस नाम-स्मरण में मन लीन नहीं होता वह किसी काम का नहीं है। इसीलिए वे कहते हैं—

राम नाम बहुत क्या करे,
जे मन के ओर काम’ ॥’

राम-नाम को ‘योगा न हँसी रेत समझ रखा है। कबीर उसके निर्वाह को इतना सरल नहीं समझते और कहते हैं—

कबीर कठिनाई खरी, मुमिरता हरिनाम।
सूली ऊपरि नट दिछा, गिरत नाही काम’ ॥”

कबीर के नाम-स्मरण का आदय है मन को राम के साथ इस प्रकार जोड़ देना कि दोनों में खेद न हो जाये।^१ कबीर स्मरण की इस स्थिति का प्रचार करते हैं —

- १ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ ४६-१४
- २ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ७ २६
- ३ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ७ ३१

"मेरा मन गुमिरै राम कू मेरा मन रामहि चाहि ।
अब मन रामहि ह्वै रहया, सोस नवाबो काहि ॥"

यह है राम-नाम के स्मरण का छोक प्रचार जिसका कबीर उपदेश देते हैं। राम-नाम के इस महत्व को धारण भी निभाया गया। तुलसीदास ने 'नाम' का निर्गुण और मनुष्य दाना ब्रह्म रूपा से बना बतलाया है—

"अगुन सगुन बुझ ग्रह सख्या । अजय अभाय अनादि अरूपा ।
भोरें मत बड नाम बुझ तैं । किए ओहि जुग निज बस निज भूतें ॥"

× × × ×

'एक रामानन्द देविय एक । पावक मय जुग ग्रह बिदेह ।
अभय अमय जुग सुख नाम तैं । बहेड नाम बड ग्रह राम तैं ॥"

तुलसीदास ने 'नाम' की मरिमा को बढ़ाने में अवश्य ही एक बरतन भागे रखा उसके मूल्य को भाव और बुनाव' अथवा रिमी भी दशा में कम न होने दिया। इससे तुलसीदास पर एक पण्यरा' का प्रभाव स्पष्ट है। कबीर ने ऐसी बात कभी नहीं कही।

कबीर ने रामानन्द द्वारा परिपुष्ट 'बाह्य चर्या' को अपनी भक्ति-मदति में बिल्कुल नहीं अपनाया। उन्होंने न तो मंदिर और मूर्ति को सायता दी, और न पूजा के विधि विधान का ही स्वीकार किया। अवतारों को भी उन्होंने कोई मान्यता नहीं दी। उन्होंने उपासना की जिस विधि का प्रवर्तन किया वह उनके सम्पर्क से नये रूप में प्रवृत्त हुई। इसलिए कबीर की निर्गुण भक्ति में मानसी उपासना का एक विशेष स्थान है। कबीर ने अर्चन-वर्चन से उद्वेग रखने

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ५-८

२. रामचरितमानस, बाल-काण्ड, नाम-महिमा

३. 'भाव कुभाव अनख भालत हू ।

नाम अपत भगल दिमि बसहू ॥'

—रामचरितमानस, बाल-काण्ड, नाम महिमा

४. अध्यात्म रामायण, सु० अ०, सर्ग ११, श्लोक ५७

वाली बंधी भक्ति पद्धति को अपने पथ में कोई स्थान नहीं दिया जहाँ कही आराधना आदि का जिक्र आया है, वहाँ भी उन्होंने उसका मानसी रूप ही समझाया है। इस प्रकार कबीर ने उस भक्ति को जो मूर्त एक भाव के रूप में प्रादुर्भूत हुई थी बाह्य रुढ़ियाँ की दलदल से मुक्त करके फिर मन्वी भाव भक्ति के रूप में प्रतिष्ठित किया।

मक्षप में यह वह दत्ता अनुचित न होगा कि भारतीय भक्ति श्रुतला की बड़ी के रूप में कबीर की भक्ति एक अनुसम अनुदान है— ऐसा अनुदान जिसने भक्ति को न केवल विचार मुक्त हो किया अपितु उसके द्वारा सामयिक परिस्थितियों के मुनभान की दिशा में भी एक महत्वपूर्ण कदम बढ़ाया। सब तो यह है कि समाज को धार्मिक साधन न निमित्त एक अमोघ प्रीति जिसे कबीर 'राम रमायन' कहा है प्रदान की। ऐसा प्रतीत होता है कि कबीर भक्ति का मनुष्य के अनिष्ट निवारण एक रक्षाक साधन मानते हैं। यदि मनुष्य की रक्षा का कोई प्रतिम साधन है तो वह कबीर की दृष्टि में भक्ति है। कबीर की भक्ति व्यक्तिगत साधना की चाह होती हुई भी सामाजिक संस्कार का भी अद्भुत साधन है। उसे ऐकान्तिक कह कर कबीर को पलायनवादी बतलाना एक महापुरुष के साथ भारी अन्याय होगा।

भक्ति के अनेक स्वरूप—भक्ति के आचार्यों ने भक्ति के दो भेद किये हैं— ब्रह्म और रागाभुगा। यह तो पहले ही कहा जा चुका है कि बंधी भक्ति बाह्य विधि विधानों से राजब रक्ती है। अचना चचना व्रत उपवास आरती देव दान तिलक वस्त्रभूषा तीर्थाटन आदि के बाह्य नियम बंधी भक्ति हो के अन्तर्गत आते हैं। बंधी भक्ति का उद्देश्य रागात्मिक भक्ति का उद्भव है किन्तु भावमयी क्रियाएँ ही ईश्वर प्रेम के उद्भव को संभव बनाने में सहायक हो सकती हैं। बंधी भक्ति अपनी बाह्य जटिलता में भाव से विचारा पर सकती है और उसकी सीमा अत्र अत्र तक पहुँच सकती है। विधि और निषेध के चक्कर में पड़ कर चर्चा भाव भूमि को छोड़ कर आश्रय में पड़ सकती है। आचार्यों का कहना है कि बंधी भक्ति को निर्दोष रूप में निभाना यदि असंभव न हो तो दुष्कर अवश्य है किन्तु परिणाम यह होता है कि या तो साधक के प्रयत्न दृढ़ और सनिष्ठ सत्त्व प्रवर हो जाते हैं या वह अपनी मूर्खता और भ्रष्टियों के लिए आश्रय से क्षमा-याचना

वन्ता हुआ अपने की उसके अधिकाधिक समीप ले पहुँचता है । यही बँधी भक्ति गंगात्मिका के क्षेत्र में जा पहुँचनी है ।

पिछले पृष्ठों में कई स्थानों पर यह कहा जा चुका है कि कबीर की भक्ति का जटिल रूप, जो बँधी भक्ति के रूप में प्रस्तुत हुआ था प्रिय नहीं था । जटिलता का वे आडंबर समझते थे । इस के अतिरिक्त मूर्तिपूजा, निरवक छाप्रा आदि विधि चर्याशा का मय धर्मा के मानन जाने स्वीकार नहीं कर सकते थे । इससे समाज के पड़ित होने की भविष्य मनावना थी । कबीर एव ऐसा भक्ति का प्रवर्तित एव विवसित करना चाहते थे जो व्यक्ति को प्रेम के चरमोत्तरपै तक पहुँचा कर समाज को दृढ़ आधार-भूमि प्रदान करनी । इसी की ध्यान में रखकर रामानन्द के परम सवस्त्वान् विषय न बँधी भक्ति की तीव्र आशोचना की ।

कबीर परम भास्तिर एव अद्वायान् व्यक्ति थे । उनके हृदय में अगाध ईश्वरानुराग तरंगित था । कभी-कभी तो वे अपनी बाणी में प्रेमोत्प्रेम के रूप में व्यक्त होते हैं और लोकबाह्य तक दीखने लगते हैं । कबीर की भक्ति की निम्नी प्राचार्य की शास्त्रीय बाणी में स्थान मिले या न मिले, किन्तु उनका स्वरूप गगानुगा भक्ति का है । उसका मयस्व भगवत्प्रेम है । इसका उद्देश किन प्रस्थानों में किस प्रकार हुआ ? इस मयध में निश्चित रूप में कुछ कहना तो ठीक है, किन्तु भक्ति-मनीषिया न, जिनमें श्री कृष्ण का नाम सर्वोच्च है, उनमें चार कारण बनलाय हैं । कभी तो साह-सडेहो से आर्त हाकर मनुष्य भगवत्प्रेम की ओर प्रवृत्त होता है, कभी मनुष्य की जिज्ञासा-प्रवृत्ति उसे धनायास ही प्रेम-पथ पर ल जाती है, कभी अर्थार्थी बनता-बनता मनुष्य उसके प्रेम का यादरु बन जाता है और कभी तत्त्वज्ञान का पूर्ण अनुभव मनुष्य भगवत्प्रेमी हो जाता है ।

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १७४, पद २५२

२ कहि कबीर सेवा करहु मन-मरि मुत्तारि ॥

—कबीर ग्रन्थावली, परिशिष्ट पद २०५

३. कहत कबीर राम गुन गायो । हिन्दू दुरक दोऊ समझायो ॥

—कबीर ग्रन्थावली, परिशिष्ट पद २१५

४ चतुर्विधा भजन्ते माम जना मुकुतिनोर्ज्ज्वल ।

भक्तो जिज्ञासुरर्थार्थी ज्ञानी च भरतर्षभ ॥—गीता ७.६

अपनी-अपनी रति और नयन के अनुसार मनुष्य परमात्मा के प्रति धावृष्ट होता है। कोई उसके रूप पर मुग्ध होता है, कोई गुणों पर और कोई उसकी महिमा पर। कोई उनका दाम बनना चाहता है, कोई मित्र और कोई प्रियतमा। अपनी प्रवृत्ति और परिस्थिति के अनुकूल मनुष्य में जिस प्रकार की आसक्ति का उदय होता है उसी के आश्रय में वह भगवत्प्रेम के मार्ग में अग्रसर हो सकता है। भर्षि नारद ने ११ प्रकार की आसक्तियों का निरूपण किया है—(१) सुखमाहात्म्यासक्ति, (२) रूपासक्ति, (३) पूजासक्ति, (४) स्मरणसक्ति, (५) दयासक्ति, (६) सखासक्ति, (७) वात्सल्यासक्ति, (८) वान्तासक्ति, (९) आत्मनिवेदनासक्ति (१०) तन्मयासक्ति और (११) परमविरहासक्ति।

इनमें से कोई भी आसक्ति मनुष्य की रागात्मिक भक्ति का पूर्ण माधुर्य प्राप्त करा सकती है। यदि इनमें से कोई आसक्ति न भी हो तो भी अन्य उपायों से भी हृदय में भगवत्प्रेम का उद्रेक हो सकता है। माधु-मेवा, धर्म-श्रद्धा, हरि-शुभ कीर्तन आदि साधन ऐसे हैं जो कालान्तर में प्रेमोदय के प्रेरक होते हैं। आचार्य मधुसूदन सरस्वती ने ऐसे उपायों से सबलित रागात्मिक का भक्ति की भूमिकाओं में निम्नलिखित नाम लिये हैं —

(१) महत्मेवा (२) तद्वापानता, (३) तद्धम-श्रद्धा, (४) हरिशुभ-श्रुति, (५) रत्यकुरोत्पत्ति, (६) स्वरूपाधिगति, (७) प्रेमवृद्धि, (८) परानन्द-स्फूर्ति, (९) स्वतः भगवद्धर्मनिष्ठा, (१०) तदशुभालिप्ता और (११) प्रेम-पराकाष्ठा।

इन सभी भूमिकाओं में श्रद्धा और विश्वास का आधार तो अवश्य ही होता है अन्यथा रागात्मिक भक्ति का उद्रेक धममव है। श्रद्धा भगवान् की ओर प्रेरित करती है और विश्वास प्रेरणा का निष्ठा का रूप देता है।

हृदय के प्रायः सभी भाव भक्ति में परिणत किए जा सकते हैं जिनमें से रति भाव रति शब्द और रणामुखा भक्ति से सर्वथा अनुसृत है। यही

कारण है कि भक्ति के प्रकरण में इसको विशेष महत्व दिया गया है। प्राचायों ने ईश्वर-रति-भाव से दास्य, सख्य, दान्त्वत्य, दान्त और मधुर—इन पाँच रसों की निष्पत्ति बतलायी है। अपनी अपनी रचि के अनुरूप भक्त लोग इन रसों का आस्वादन करते हैं। रस की चर्चणावस्था के अन्तगत भावातिरेक की दशा में उपास्य और उपासक का भेद हो जाने पर महाभाव की अवस्था की प्राप्ति होती है। यह महाभाव मोहन और मादन, दो प्रकार का होता है।

यह तो पहले ही कहा जा चुका है कि भक्ति में विरह का विशेष महत्व है। मद्योग की अपेक्षा वियोग की दशा में भाव में अधिक तीव्रता होती है। विरह-व्यग्र भक्त का आकर्षण प्रति प्रबल होता है जिससे वह भाव-लोक में परमात्मा का सानिध्य प्राप्त कर लेता है। इसी को विरह-संयोग (Unity in Separateness) की अभिधा दी जाती है। विरह-संयोग में भक्त को जो अनिवर्चनीय शान्ति मिलती है वह बड़ी मधुर होती है। इसी कारण परम भक्त मायुज्य-मुक्ति की कामना छोड़ कर भेद-भक्ति को अपनाते हैं क्योंकि उसमें आकर्षण का प्रानन्द होता है।

भक्ता के जो चार भेद बतलाये हैं। उनसे भक्ति के दो मूल रूप सामने आते हैं—एक तो स्वामी भक्ति और अन्य निष्वामी भक्ति। जो भक्ति किसी लौकिक कामना की पूर्ति के लिए की जाती है वह नाम के लिए भक्ति होती है, वास्तव में तो वह एक व्यवसाय है, किन्तु जहाँ कामना की पूर्ति भगवान् में होती है वहाँ सच्ची भक्ति का उदय होता है। भक्ति के इस आदर्श को तुलसीदास ने इन शब्दों में देस सकते हैं—

“कामिय नारि पियारि जिमि, लोभिय प्रिय जिमि राम।

तिमि रघुनाथ निरन्तर, प्रिय सागहु मोहि राम ॥”

अतएव वैराग्य भक्ति का प्रधान अंग है। सर्व्व भक्ति में लोक के प्रति लसित नहीं रहती। और तो और, कायिक आसक्ति तक नष्ट हो जाती है। अब कुछ इष्टदेव का भजने और सब में इष्टदेव ही को देखने की क्षमता

विवेक में मिलती है, अतएव विवेक और वैराग्य एक दूसरे से अलग नहीं हो सकते । विवेक और वैराग्यमय भक्ति ही सच्ची भक्ति होती है और विवेकी एवं विरक्त भक्तों को ही नामादास ने भक्ति और भगवान से अभिन्न बतलाया है :—

“भक्ति भक्त भगवन्त गुरु, चतुर नाम बपु एक ।”

गुरु को भगवान् का स्थान देने की परम्परा का विकास बहुत पहले ही हो चुका था और ‘गुरुब्रह्मा, गुरुविष्णु’ आदि वाक्यों में इसका प्रमाण मिलता है । कबीर ने इसको और आगे बढ़ाया और गुरु को ‘गोविंद’ से भी ऊँचा उठा दिया ।^१ तुलसीदास ने इसको और भी आगे बढ़ाया और गुरु का नहीं, उन्होंने तो ईश्वर के दास का स्थान ईश्वर से भी ऊँचा कर दिया—

“मोरे मन प्रभु अस विस्वासा ।

राम ते अधिक रामकर दासा ॥”

भक्ति के आचार्यों ने नवधा भक्ति के नाम पर विशेष जोर दिया है । नवधा भक्ति के अन्तर्गत नौ प्रकार की भक्ति का वर्णन किया जाता है । भागवतपुराण के सप्तम स्कन्ध में नवधा भक्ति का निरूपण इस प्रकार किया गया है —

“श्रवणं कीर्तनं विष्णो स्मरणं पादसेवनम् ।

अर्चनं वन्दनं दास्य सख्यमात्मनिवेदनम् ॥”

भगवद्विषय का सुनना ‘श्रवण’ है, भगवद्गुणों का कथन ‘कीर्तन’ है, और भगवद्-गुणों की स्मृति ही ‘स्मरण’ है । भगवच्चरणा का सेवन ही ‘पाद-सेवन’ है । भगवच्छरीर (प्रतिमादिक) का प्रणामन ‘गचन’ है । भगवान की स्तुति को

१. “गुरु गोविंद दोनों खड़े, काके लागू पाँव ।

बतिहारी गुरु आपने, जिन गोविंद दिपो बताय ॥”

—कबीर ग्रंथावली, मं० बा० ख० १, पृष्ठ २

यन्दन कहा जाता है। भगवान् क प्रति 'सव्य-भाव' रस वर अपने को सव्य-रूप में स्वीकार करना 'दास्य-भाव' है तथा भगवान् को सखा (मित्र) रूप में स्वीकार करना 'नरस्य भाव' है और भगवान् का आत्मसमर्पण वर दास 'आत्मनिवेदन' है।

गहा जाता है कि श्रवण, बानन और स्मरण द्वारा ध्या की वृद्धि हो सकनी है, पाद-सेवन और प्रवचन विश्वास का वृद्ध बनने में सहायता होते हैं। इसके उपरान्त दास्य सत्य और आत्मनिवेदन से रागानुगा भक्ति का ज्ञान प्राप्त हो सकता है। कहना न होगा कि नवधा भक्ति के ये भेद बंधी और रागात्मिका, दोनो प्रकार की भक्तियों को अपने में समाविष्ट कर लेते हैं। जिन आचार्यों ने केवल रागात्मिका भक्ति पर ही विशेष ध्यान दिया है उन्होंने 'नवधा भक्ति' में अपने ढंग से संस्कार किया है। इस सवय में अध्यात्मरामायण गंत 'नवधा-भक्ति-वचन' दसने योग्य है।

रागात्मिका भक्ति में मन वाणा और क्रिया का मन्वा उपयोग होना चाहिये इसलिए इस भक्ति में अनुयायी मन में प्रेम, वाणी में जप और कीर्तन तथा क्रिया में सन्मग और अमाचरण का समयन करते हैं। रागात्मिका भक्ति में ये तीन मूल साधन हैं क्योंकि इन तीनों के सहयोग के बिना यह (रागानुगा भक्ति) सिद्ध नहीं होती।

कबीर की भक्ति का तात्त्विक स्वरूप—इस विवचन के आधार पर कबीर की भक्ति का तात्त्विक स्वरूप देखा जा सकता है। कहने की आवश्यकता नहीं कि कबीर ईश्वर का सन्ध प्रेमी थे। वे प्रत्येक वस्तु और प्रत्येक स्थान में परमात्मा की सत्ता की अनुभव करने थे।

परमात्मा का स्वरूप—यह एक मात्र सत्ता ही सत्य है। आत्मा उस परमात्मा से भिन्न नहीं है, किन्तु भ्रम के कारण हम अन्तर दीख पड़ता है। सिद्धान्ततः कबीर परमात्मा का अद्वैत तत्त्व मानते हैं जिससे आत्मा अभिन्न है, किन्तु उस 'अभिन्नानुभूति' की सिद्धि के लिए ही वास्तविक स्वरूप के प्रति आकर्षण की स्थिति आवश्यक है। आर्कषण से ही सायुज्य एवं अभेद सिद्ध हो सकता है। भगवान् के प्रति भक्त का यह आनर्पण ही प्रेम या भक्ति है। इस

प्रेम के प्रादुर्भाव के लिए अनेक साधना की आवश्यकता होती ही है, किन्तु नगबत्तूपा के बिना यह प्रेम संभव नहीं होता ।

साधुग्रहता—कबीर परमात्मा को अनुमनस्य एव अनुपम बतलाते हैं और उससे अनुभव से ही अपना उद्धार संभव समझते हैं जिसके लिए उनकी अमोघ कृपा परमावश्यक है —

राम राइ तू ऐया अनुनत अनूपम, तेरी धनभं यं निस्तरिये ।
जे तुन्ह कृपा बरी जगजीवन, तौ कन्ह भूलि न परिये ॥^१

निर्गुण और निराकार—यह तो पहले ही कहा जा चुका है कि कबीर निर्गुणोपासक और मूर्ति पूजा के विरोधी थे क्योंकि मूर्ति-पूजा तत्कालीन सामाजिक एकता में बाधक थी । इसके अतिरिक्त सगुण-साकार की उपासना से आत्मा के वास्तविक स्वरूप को जो निर्गुण और निराकार है, उनकी दृष्टि में, सिद्ध करना असंभव है क्योंकि केवल अपने सेव्य को प्राप्त होता है । इसलिए कबीर कहते हैं —

‘जास का सेवक तास को पाइहै,
इष्ट को छाडि आवै न जाहीं ।
गुणमई मूरति सेइ सब नेय मिलि,
निरगुण निज रूप विधास माहीं ॥”

भाव-भक्ति—कबीर भक्ति के क्षेत्र में जप, तप, व्रत एवं तीर्थ-स्नान को कोई महत्त्व नहीं देते । मयम तक उनकी भक्ति में कोई स्थान नहीं पाता । यदि उनका कोई मूल्य हो सकता है तो ‘भाव भक्ति’ के माध्यम ।

विश्वास—ममारे आवागमन के चक्र पर घड़ा हुआ है । जन्म और मृत्यु की सीमाओं में उसे अनेक सुख दुःख का सामना करना पड़ता है । मनुष्य दुःख

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १५६, पद १६६

२. ‘क्या जप क्या तप सबमा, क्या तीरथ व्रत अस्नान ।
तौ पै जुषति न जानियै, भाव भक्ति भगवान ॥”

—कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १२६, पद १२१

और बाल-गण्ड से बचना चाहता है। कबीर इनसे बचाने का शक्ति परमात्मा के सिवा और किसी में नहीं पाते। इसलिए वे भक्ति-मार्ग पर लाने के लिए उससे प्रार्थना कर रहे हैं —

“साया करहु कृपा जन मारगि लाओ, ज्यु नय न्यधन छूटे ।
जुरा मरन दुख फेरि दरन सुख, जोव जनम घे छूटे ॥”

कबीर का विश्वास है कि जिसने प्रेम में लीन होकर परमात्मा को भजा है वही इन आवागमन से मुक्त हो गया है^१। उमर्वा कृपा से क्या नहीं हो सकता ? उसी कृपा को समझ लाने के लिए कबीर ‘ग्राम भील’ और ‘भजाति गंगिका’ के उद्धार की कथा का स्मरण दिला देते हैं और ध्रुव की ‘श्रद्धा पदवी’ का सामन ले जाते हैं। मृत्यु का भय, जीवन की निस्मारता और मुक्ति की कामना से कबीर भक्ति की प्रेरणा प्राप्त करते हैं।

जीवन और भक्ति—मानव जीवन का कबीर एवं ईश्वर-प्रदत्त भवसर मानते हैं जिसमें वह भव-बधन से मुक्त होने का प्रयत्न कर सकता है। यदि मनुष्य सामाजिक विषयों में ही रत रहता उसने जीवन का—इस महान् भवसर को व्यर्थ कर दिया। इसी कारण उन्होंने कहा है —

‘कबीर हरि की भक्ति करि, तजि विधवा रत चोल ।
बार बार नहीं पाइए, मनिया जम्म की मौज ॥”

इस मानव जीवन का सदुपयोग कबीर सदाचरण में मानते हैं और शायु-सेवा एवं भगवद्-गुरु-गान से बढ़कर भला और क्या सदाचरण हो सकता है, भक्त एवं कबीर इसी का उपदेश देते हैं। उनकी दृष्टि में शायु-सेवा भी भक्ति का ही एक अंग है।

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १८८, पद १७६

२ प्रेम प्रीति ल्यो लीन मन, ते बहुरि न आया ।

—कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १४६, पद १=१

३ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ २४-३१

“कबीर यह तन जान है, सकं तो ठाहर लाइ ।
कैसेवा करि साध को, कं गुण गोविंद के गाइ ॥”

भक्ति की आवश्यकता—कबीर को यह पूर्ण विश्वास है कि इस दुनिया में भगवान के सिवा मग कोई नहीं है। यहां तो भव स्वार्थ के ही सगे हैं। कोई किसी का साथ नहीं देता। पुत्र-कलत्र तक स्वार्थ में बंधे हुए हैं। इन सबके प्रेम में स्वार्थ भरा हुआ है इसलिए इनके प्रेम को पवित्र प्रेम नहीं कह सकते। सम्पूर्ण मेदिनी पर स्वार्थ छा रहा है। जो भक्त दिखाई पड़ते हैं वे भी स्वार्थ के दास हैं। फिर उनके प्रेम को भक्ति का नाम देना भक्ति को बदनाम करना है। जिस प्रेम में मन्त्र-वचन राम के सिवा और किसी वस्तु या व्यक्ति से नहीं है वही भक्ति है। ऐसे प्रेम में विमोह होकर भक्त शरीर तक की चिन्ता और धाम छोड़ देता है —

“आप सवारण्य मेदनी, भयत सवारण्य दास ।
कबीर राम सवारथी, जिनि छाडी तन की आस ॥”

कबीर सच्ची भक्ति के क्षेत्र में लेशमात्र भी स्वार्थ स्वीकार नहीं करते, किन्तु भक्ति के कारण दुःख स्वतः विलीन हो जाता है, ऐसा उनका विश्वास है।

यहाँ दोनों बातों की मगति बँटाता दुष्कर प्रतीत होता है, किन्तु ध्यान-पूर्वक विचार करने पर असंगति नहीं दिखायी पड़ती। सच तो यह है कि सच्ची भक्ति अपने आप में मुक्ति है। मुक्ति भक्ति का फल है, उसका लक्ष्य नहीं है। इस फल को सामने लाने के लिए ही वे अनेक परिस्थितियों के चित्र प्रस्तुत करते हैं। वे भक्ति को साधन बनाकर उसमें कामना निहित करने की (चाहे वह मुक्ति की ही कामना क्यों न हो) प्रेरणा नहीं देते। कबीर की भक्ति आत्मभक्ति भाव का प्रतिपादन करती है। जिसका सङ्ग भक्ति के फल या उसकी शक्ति का निरूपण करने से कदापि नहीं होता। प्रेमा-भक्ति का एक

अर्द्ध क्षण भी जीवन न लोह का बचन बना सकता है त्रिबुखरोटा बला तब भक्ति के बिना जीना व्यर्थ है —

‘अरध दिन जीवन भला, भगवत नगति सहै ।

कोटि वत्सप जीवन विषा नाहि न हरि स्र हैत’ ॥

निष्काम भक्ति—कबीर ईश्वर भक्ति में आशा या कामना को बन्धी स्थान नहीं दत्त यह बात उनको वाणी में पद पद पर व्यक्त होती है। उनका तो यहाँ तक कहना है कि भगवान पर भरोसा करत हुए मनुष्य को न तो स्वर्ग की कामना कभी चाहिये और न नरक से भयभीत होना चाहिये। आशा व्यर्थ है जो हो रहा है सो हो रहा है और वह उसी की इच्छा से हो रहा है —

“हरग लोक न चाछिये, हरिये न नरक निवास ।

हु ना बा सो ह्र रहग, मनहु न बीजं भूटी कास’ ॥”

सच्ची भक्ति जिस प्रकार आशा निराशा को कोई स्थान नहीं देती वैसे ही सुख-दुख को कोई स्थान नहीं देती। सुख दुख मन की अनुभूतियाँ हैं और वे तब तक होती हैं जब तक मन ईश्वर-लीन नहीं होता। मन के तल्लीन हो जाने पर सुख और दुख दोनों का ही भान नहीं होता। दुख और सुख की स्थिति का भक्त के मन पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता। प्रायः लोग दुख में भगवान का स्मरण करत हैं और सुख में भूल जाते हैं। इसी से उन्हें दुख भोगना पड़ता है। यदि वे दुख-सुख दोनों दशाभा में विश्वासपूर्वक भगवान से मन लगाय रहें तो, कबीर का विश्वास है, दुख कदापि न हो —

‘दुख में सुमिरन सब करै, सुख में करै न दोइ ।

जो सुख में सुमिरन करै, तो दुख काटे को होइ ॥’

इतना ही नहीं वे तो भगवदभक्त को अमर निवास को ‘गारदी’ कहते हैं —

१. कबीर प्रयागजी पृष्ठ १२६, पद १२१

२. कबीर प्रयागजी पृष्ठ १०८ पद ६०१

‘काम परे हरि तिमिरियै, एखा तिमरो नित्त ।
अमरापुर बासा करहु हरि गया यहोरै वित्त’ ॥’

काम पटन पर भगवान को याद करना तो लेन-देन या व्यवसाय को बाध रही । उसे भक्ति नहीं कह सकते । जहाँ भक्ति में स्वाध मिना हुआ है वहाँ भक्ति का निमल रूप प्रकट नहीं होता । निमल एवं निष्कलुष प्रेम तो वहाँ होता है जहाँ स्वाध का लेश भी नहीं होता । भक्ति का यह प्रमुख लक्षण है —

‘स्वारथ को सबको तगा जग सगताही जायि ।
बिन स्वारथ आदर कर सो हरि को प्रीति पिछायि’ ॥

भक्ति की प्ररणा—भक्ति प्ररणा^१ व अनक मूत्रा म से भगवत्कृपा प्रमुख है । जिस पर भगवान का अनुग्रह होता है उसी को भक्ति का वरदान मिलता है और जिसको वरदान मिलता है वही भक्ति-मार्ग पर चल भी सकता है । वह अपन पथ को भूरा नहा सकता और कोई भी कारण उसे भ्रान्त नहीं कर सकता —

जितहि चलाव पथ तू, तितहि भुलावै कौन^२ ।

हमारा कोई भी प्रयत्न सफल नहीं हो सकता जब तक कि भगवान का अनुग्रह न हो । अतएव भगवदनुग्रह न केवल प्ररणा का काम करता है अपितु साधन भी बन जाता है, नहीं तो भक्ति का निम्नता कोई सरल काम नहीं है —

एक सठ ही लह और सदा बित्तबाइ ।
साई भेरा सुलपना, मूता बेइ जगाइ ॥’

१ कबीर ग्रंथावली पृष्ठ २१० २३

२ कबीर ग्रंथावली पृष्ठ १२ १५

३ अपनी भक्ति आप ही बुझाई ।

—स्वार ग्रंथावली पृष्ठ २६६ ८

४ कबीर ग्रंथावली पृष्ठ ६२ २

५ कबीर ग्रंथावली पृष्ठ ६२ ४

भक्ति-प्रेरणा का दूसरा सूत्र गुरु है। प्रेम के भाव को जगाकर शिष्य को भक्ति मार्ग पर गुरु ही प्रेरित करता है। "सतिगुरु ते सुधि पार्ई" कह कर कबीर ने भक्ति-प्रेरणा के स्रोत की ओर संकेत दिया है और 'गुरुदेव ग्यानी भयो लगनिया सुधिरन दीन्हों हीरा' से तो कबीर ने बड़ी दृढ़ता से घोषित किया है कि गुरु भक्ति का प्रेरक होता है।

भक्ति की प्रेरणा एक तीमरे स्त्रोत में और मिलती है और वह है जगत् की अनित्यता और व्यर्थता का सम्यक् ज्ञान। इषी के साथ ही सत्य की खोज भी प्रारम्भ हो जाती है और जब अन्तिम एव एकमात्र सत्य परमात्मा में मिल जाता है तो मनुष्य उसकी शक्ति और रूपा की ओर धावृष्ट होने लगता है। जगत् की व्यर्थता का ज्ञान वैराग्य पैदा करता है और परमात्मा की सत्ता और सामर्थ्य का ज्ञान परमात्मा की ओर आकर्षण पैदा करता है। विद्वान् के साथ-साथ प्रेम के दृढ़ होने पर भक्ति अपने सच्चे रूप में प्रकट होती है। यही भक्त की मुक्ति है और यही आनन्द है। यहाँ से आवागमन के चक्कर की श्रृंखला भंग हो जाती है।

इनके प्रतिरिक्त भक्ति-रस का माधुर्य भी भक्ति का प्रेरक होता है। मनुष्य के सामने प्रत्यक्षत दो रस हैं—एक तो विषय-रस और दूसरा भक्ति-रस। विषयो का परिणाम कटु होता है और भक्ति का मधुर होता है। विषयो से क्षणिक सुख और अमित दुःख उत्पन्न होता है, किन्तु भक्ति में दुःख का नाम भी नहीं होता। वहाँ तो आनन्द ही आनन्द है। भक्ति की परमावस्था में भक्ति, भवन और भगवान् में अभेद हो जाता है। सब लोक प्रायः मधुर रस पसंद करते हैं किन्तु यहाँ एक विपरीत बात दिखायी पड़ती है। लोक परिणामकटु विषय रस में लीन हैं। अपने सामने जाने वालों की दुर्दशा को देखते हुए भी जोय विषयो से निर्विण्ण नहीं होते, वदाचित् इसलिए कि वे भक्ति के माधुर्य से अवगत नहीं हैं। इसलिए भक्ति की मधुरता का संकेत देते हुए कबीर कहते हैं —

‘राम की नाव अधिक रस नीली,
बारबार पोवे रे’ ।’

वे राम रम के पीने का डग भी बतलाते हैं —

“रसना राम गुन रमि रस पोवै” ।’

या मनुष्य राम रम के होते हुए भी विषय-लीन है उसको कबीर सभागा कहते हैं और फटकारते हैं कि विष तजि राम न जपति सभागे’ ।’ कबीर नारदी भक्ति में सम्पूर्ण तरीर से सम्त कर देने का उपदेश करने हुए कहते हैं —

‘भयति नारदी मगन सरीरा,
इहि विधि भव तिरि कहै कबीरा’ ।’

इससे वे देह तजिन भी मुक्त हो जाते हैं। यही जीवन-मुक्ति है। यही भक्ति का फल है और यही स्वयं भक्ति भी है। कहने का अभिप्राय यह है कि कबीर नारदी भक्ति और भव-सत्तरण को महत्त्व मानते हैं, किन्तु उनका मुख्य प्रेम प्रीति पूषक भगवद्भजन करना है। अन्य सब लक्ष्य व्यर्थ हैं। जिसका मन राम में लीन हो जाता है उसी को स्वरूप ज्ञान हो जाता है और स्वरूप-परिचय में ही भव उपन में मुक्ति निहित है। इससे स्पष्ट है कि कबीर का लक्ष्य भक्ति है और साधन भी भक्ति है। यही भारतीय भक्ति का वास्तविक स्वरूप है। कभी कभी कबीर के पद्यों में ऐसी प्रतीति होने लगती है कि वे भव मुक्ति के निमित्त भक्ति को एक साधन मानते हैं। यदि भाव में प्रविष्ट होकर कबीर के अभिप्राय को खोजा जाय तो वस्तु स्थिति सामने आ जानी है।

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ११३, पद ३१०

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २१३, पद ३७५

३. कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ २१३, पद ३७५

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १८३, पद २७८

. ‘प्रेम प्रीति गोपाल जनि नर, और कारण जाइ रे॥’

—कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २६७, पद २६०

बबीर की भक्ति के सबष में दो बातें बिल्कुल स्पष्ट हैं—एक तो यह है कि बबीर का वैराग्य भक्ति को प्रेरित करने के लिए है वह पलायन-वादिता का निराशावाद नहीं है। वे ससार को छोड़ भागने का उपदेश नहीं देन वरन् उनकी व्यर्थता को समझ कर उसके प्रति अनासक्ति-भावसे आचरण करने की बात कहते हैं। ससार के प्रति आत्मनि का अर्थ है व्यर्थ एवं अनित्य वस्तु के प्रति आर्चपण जो कभी भी ज्ञानजन्य नहीं हो सकता। इस आर्चपण को बबीर अनित्य से नित्य की ओर मोड़ कर जीवन का सार्थक एवं सफल बनाने की बातें कहते हैं। दूसरी बात यह है कि भक्ति के सिवा बबीर की भक्ति का कोई अन्य लक्ष्य नहीं है। उनकी प्रेमा भक्ति स्वतः आनन्दमयी है। वह माधरू को दुःख से मुक्त कर देती है क्योंकि उगम स्वरूप-ज्ञान हो जाता है जिससे अज्ञान या भ्रम से प्रतीत होने वाला दुःख विनीत हो जाता है। इस बात का समर्थन तुलसीदास के इन शब्दों में भी पाते हैं—

‘सोइ जानइ जेहि देहु जनार्ण । जानत तुम्हहि तुम्हहि होइ जाई ॥

तुम्हहिहि कृपा तुम्हहि रघुनन्दन । जानार्ह भयत भयत डर खन्दन ॥’

इन चौपाइयों में दूसरी गढ़ानि जानत होइ जाई ध्यान-पूर्वक देखने योग्य है। इसमें भक्ति व साधन और साध्य दोनों रूप निहित हैं। भक्ति साधन रूप में भगवान् के स्वरूप का ज्ञान कराती है और साध्य रूप में वह स्वयं भगवान् या भवन से अभिन्न होती है। तिन ती निज सख्य पहिचाना कह कर बबीर हमी भाइ को अभिगमि कर चुके थे।

भक्ति की भूमिकाएं

१. श्रद्धा और विश्वास—भक्ति ग्रन्थों में भक्ति की अनन्य भूमिकाएँ बतलायी गयी हैं। बबीर ने भी उनका अपने ढंग से निरूपण किया है, साहसीय ढंग से नहीं। मैं समझता हूँ श्रद्धा और विश्वास का प्राकुरण भक्ति की पहली भूमिका है। श्रद्धा भक्ति में आर्चपण निहित करती है और विश्वास दृढ़ता प्रदान करता है। यही से भक्ति का बीज जमता है। ‘भाव प्रेम की पूजा’ में बबीर ने श्रद्धा और विश्वास दोनों का समावेश कर लिया है। विश्वास क

एकना मर्याद नर निवारण नहीं हूँ और अन्तरक संगत और भ्रम रहता है तबतक भक्ति भाव का उत्पन्न संभव नहीं है। इसलिए कबीर कहते हैं —

पद गाये लंबोत हूँ फटि न सस धास ।
मैं पिछाड़े घोरे एक बिना बेसास ॥^१

कबीर तो विश्वास में ही राम का निवास मानते हैं —

गाया तिन पाया नहीं अण गाया य दूरि ।
जिन गाया बिसवाससू तिन राम रह्या भरपूरि^२ ॥

विश्वास के बिना भक्ति में अनन्यता नहीं आती। जिस प्रकार पहा जाऊँ, वहा जाऊँ कहाँ जाऊँ के चक्कर में पड़ा हुआ पथिक कहीं जाने का नियम न कर मकान के कारण कहीं नहीं पहुँच पाता इसी प्रकार विश्वासहीन मनुष्य की कोई स्थिति नहीं बन पाती। कबीर ने ठीक ही कहा है —

बार बार की खबरि न जानीं फिरपौ सरल बन एस ।
यह मन बोहिय के कढ़वा ज्यों रह्यो ठग्यो सो बंस^३ ॥

सूरदास ने भी जिस उडि जहाज की पछी पुनि जहाज मैं आव कहकर भक्ति में विश्वास की आवश्यकता पर प्रकाश डाला है। अविश्वास भ्रान्तिकारी एवं दुःख होता है और विश्वास का फल मधुर होना है इसलिए कबीर विश्वास पर जोर देते हैं। भक्ति में जबतक दृढ़ता नहीं आती तबतक अनन्यता भी नहीं आती और दृढ़ता का मूल विश्वास है। इसलिए कबीर को कहना पड़ा है —

तजि बाँदे बाहिरा बिकार हरिपद दिड करि गहिये^४ ।

कबीर ने भाव भक्ति पर जोर देने के साथ-साथ विश्वास पर भी बहुत जोर दिया है मंच तो यह है कि विश्वास भक्ति का अनिवार्य अंग है और इसके

१ कबीर ग्रंथावली पृष्ठ १६ १६

२ कबीर ग्रंथावली पृष्ठ ४६ २१

३ कबीर ग्रंथावली पृष्ठ १३१ पद १३३

४ कबीर ग्रंथावली पृष्ठ १३१ पद १३३

बिना भक्ति चल नहीं सकती है। यही बात कबीर ने इस पंक्ति में प्रकट की है —

‘भाव भगति दिसवास दिन, कटे न ससे भूल’ १”

विद्वान्ममय भक्ति का अभिप्राय है अनन्य भक्ति। विद्वान् का विभाजन प्रेम का विभाजन कर देना है और विभक्त दशा में प्रेम अपनी गभीरता और दृढ़ता छात्र-व्यभिचार बन जाना है। अतएव कबीर कहते हैं कि ‘एव राम की ही उपामना करो’ यही दवाविदेव है क्योंकि एरहि सार्थ गव सधै सध साधे सब जाहि ।’

२. साधु-सेवा—भक्ति की दूसरी भूमिका साधु-सेवा है। साधु-संगति भक्ति को प्रेरणा ही नहीं देती अपितु उम दृढ़ भी करती है। साधु लोग अपने साथ में रहने वाले को अपना जैसा ही बना लेते हैं —

आप करोखे करि लिए, जो होते उन पास ।’

कबीर साधुओं में मिलने के लिए बड़े उत्सुक रहते हैं क्योंकि उनकी संगति के बिना इस लोक में वही रैन नहीं है —

‘कबीर तास मिलाइ, जास हियाली तू बसी ।

नाह तर बेगि उठाइ, नित का यजन को सहै’ ॥”

कबीर राम और भक्ता में कोई भेद नहीं समझते। राम या राम-भक्त, किसी के भी मिल जाने से भक्ति सिद्ध हो जाती है —

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २४५, पद ४

२. वो है दाता मुक्ति का वो सुमिरावे नाम ।

—कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ४६-६

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ५०-७

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ५०-१०

५. ‘सत राम है एको’—कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २७३-३०

‘कबीर बन बन में फिरा, कारण अपने राम ।
राम तरीसे जर मिले तिन सारे सब काम’ ॥’

कबीर को जिस प्रकार यह विश्वास है कि राम-भक्ति में अमोघ शक्ति है उसी प्रकार यह विश्वास भी है कि साधु-संगति और साधु-सेवा में भी अमोघ-शक्ति है । साधु-संगति कभी निष्फल नहीं जाती —

‘कबीर संगति साथ की, कदे न निरफल होइ ।
चदन होसी बाधना, नीब न कट्सी कोइ’ ॥’

जिस प्रकार भगवान् की कृपा से ही भगवान् की प्राप्ति होती है वैसे ही साधु-जनो की प्राप्ति भी भगवरूपा में ही होती है । साधु-संगति को ही कबीर बैकुंठ मानते हैं । उनके ये शब्द बड़े महत्वपूर्ण हैं —

‘साध संगति बैकुंठ आहि’ ॥’

वे साधु-संगति के महत्त्व को असी भांति जानते हैं । उनके पावन प्रभाव से वे झण्टी तरह परिचित हैं और तभी वे कहते हैं —

“सख की गैल न छाडिये, मारगि लाग जाउ ।
पेखन हो पुनीत होइ, भेटत जपिये नाउ’ ॥”

साधु की सेवा के बिना हरि सेवा भी नहीं बन पड़ती । जिस पर में साधु की सेवा और हरि की सेवा नहीं होती वह इमरान से कम नहीं है —

“जा घर साध न सेविमहि, हरि की सेवा नाहि ।
ते घर भरहुट सारखे, भूत बसहि तिर भाहि’ ॥”

१. कबीर ग्रंथावली, पृष्ठ ८६-५
२. कबीर ग्रंथावली पृष्ठ ४६-२८१
३. कबीर ग्रंथावली, पृष्ठ २६३, पद ६८
४. कबीर ग्रंथावली, पृष्ठ २६०-१४२
५. कबीर ग्रंथावली, पृष्ठ २५५-८४

यह तो धभी ब्रह्मा गया है कि गुरु भी साधुओं में से एक है । जिस प्रकार साधु और राम में भेद नहीं है उसी प्रकार गुरु और भगवान् में भी अभेद है । जिस प्रकार कबीर ने 'भक्त राम है एको' कहा है उसी प्रकार 'गुरु गोविन्द तो एक है' भी कहा है । गुरु-मेवा भी भक्ति की ही एक भूमिका है ।

३. नाम-स्मरण—भक्ति की तीसरी भूमिका नाम-स्मरण है । कबीर उसको 'तत्सार' कहते हैं और 'नततितक' बतलाकर उमरे महत्त्व को प्रतिष्ठित करने हैं । यह 'राम' नाम दो अक्षरों से मिलकर बना है । कबीर इन दोनों में बावन अक्षरों का सत्त्व निहित मानते हैं । अलठ, अलम, निरंजन विष्णु, कृष्ण आदिक भगवान् के अनेक नाम हैं । इन सबको कबीर भगवद्गुणों का प्रतिनिधि बतलाते हैं । वह 'अपरपार' है और उमरे अनन्त नाम है । उसका बोध किसी भी नाम से हो सकता है —

“अपरपार का नाउ अनन्त, क' कबीर सोई भगवन्त ।”

‘हरि का नाम त्रिगुण-तत्त्व का सार है । जो इममें लीन हो जाते हैं उनका उद्धार हो जाता है’ और ‘जिसका मन इममें लीन हो जाता है वही आत्म स्वरूप से परिचित हो जाता है । राम-नाम के कहने से भक्ति दृढ़ होती है और सहज ही में राम-नाम में मन लीन हो जाता है ।’ सच तो यह है कि “भगवान् का नाम मसार-सागर से तरने के लिए उत्तम जलपान है । परमात्मा की बड़ी कृपा हुई जो उसने ससार के लोगों को यह जलपान दिया अन्यथा बड़ी दुर्दशा होती । जिन लोगों ने इस वेडे को दृढ़ता से पकड़ा है वही

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३-२६

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ५-२

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ५-३

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १३६-१४८ तथा पृष्ठ १८३-२७८

५. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १६६-३२७

६. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ११६-३२७

७. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २१४-३८०

८. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २२७, पद ६-७

भक्त-सागर से पार होकर आनंद को प्राप्त हो गये हैं किन्तु जिनके मन की अस्थिरता के कारण यह हाथ में छूट गया है वे बुरी तरह से ठके हैं। यह वेडा सबसे पहले सतों के हाथ लगता है जो इसे स्वयं दृढ़ता में पकड़ने हैं और दूसरों को इसका आश्रय प्रदान करते हैं।”

कबीर को राम नाम में पूर्ण विश्वास है। वे ‘वे हरि-नाम-भजन की ही भक्ति बतलाते हैं’ और केवल उन्हीं के जाप के लिए आदेश करते हैं। “राम-नाम में लगी हुई जो आवागमन से मुक्ति प्रदान कर देती है।” वे राम-नाम को अत्युत्तम नम्रनी मानने हैं और इसीमें वे परमात्म-तत्त्व की ऊँचाई पर पहुँचने की घोषणा करते हैं। यह उत्तम वस्तु कबीर को अपने गुरु से मिली है और उसे वे बहुत संभाल कर रखते हैं। कहने की आवश्यकता नहीं कि राम-नाम कबीर का सर्वस्व है —

“सो धन मेरे हरि का नाउ , गाठि न बाधौं बेचि न खाउ ॥
नाउ मेरे सेती नाउ मेरे बारी, भगति करौं मैं सरान-तुम्हारी ॥
नाउ मेरे सेवा नाउ मेरे पूजा, तुम्ह बिन और न जानौं ब्रूजा ॥
नाउ मेरे बधय नाउ मेरे भाई, अत की बिरिया नाउ सहार्द ॥
नाउ मेरे निरयन ज्यू निधि पाई, कहे कबीर जैमै रक मिठाई” ॥”

कबीर नाम को एक ऐसा हीरा मानते हैं जिसकी हृदय में धारण करने में न केवल अज्ञान निमिर नष्ट हो जाता है बल्कि निविध तथा भी विनष्ट हो जाते हैं। साथ ही तीनों लोकों में उससे शोभा बढ़ जाती है —

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २४१, पं १६-२४
२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ५-४
३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २६७-८
४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १६६-३२८
५. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १२२-१०८
६. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १२२-१०८
७. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २०१-३३३

राम नाम हिरद धरि निरमोक्षिव होरा ।
सोभा तिहू लोक तिमर जाय त्रिविधपोरा' ॥'

राम रस अति मधुर है । इसके समान मधुर और कोई वस्तु है ही नहीं ।
इसी कारण व उसी रस क पान करने का उपदेश देत ह —

ईहि चिति धालि सब रस दीठा ।
राम नाम सा और न मोठा ॥

कवार राम नाम की प्राप्ति को बड़ भाग्य की बात मानते ह और उस
वे चित्तमणि की उपाधि देत ह क्योंकि उसको प्राप्त करव और कुछ प्राप्तग्य
नही रह जाता । इससे वे बार बार राम जपने के लिए ही उपदेश देत ह —

'राम भणि राम भणि राम चित्तमणि ।
नाम बड पाषी छाड' जनि' ॥

जिस प्रकार राम विश्व मध्यात्मा है उसी प्रकार नाम भी विश्व म
ध्यात्मा है । उस खोजन के लिए फिरन की आवश्यकता नहीं है । इससे जपन के
लिए एक बिगड़न की आवश्यकता है । राम का जाप इस प्रकार करना चाहिये
जिससे जीवन के अन्त की परिणति उद्धारम हो । मन बाँधी और मन से राम
का स्मरण ही साधक हाता ह । सब विताया का छोड़ कर भक्त तो एक हरि नाम
का ही चिन्तन करता है । अभ्यास म नाम म अविरल प्रीति हो जाती है । 'स
अविरल प्रीति म विस्वास अनिवाय है ज राम-नाम क स्मरण का स्वत फल है' ।'

१ कवार प्रयावली पृष्ठ १८७ ३२७

२ कवार प्रयावली पृष्ठ १३६ १४८

३ कवार प्रयावली पृष्ठ १२७ १२९

४ कवार प्रयावली पृष्ठ ८२ ८

५ राम नाम सोचा अमो, फल लागा व सास ॥

—कवार प्रयावली पृष्ठ ७ ३७

६ कवार प्रयावली पृष्ठ ५६ १६

प्रतिपूर्वक मन लगा कर अपने से राम का नाम अपने बाले को राम बना देना है। कबीर ने कहा भी है —

‘तू तू करता तू भया, मुझ में रहो न हूँ’ ।’

‘राम-नाम का स्मरण करने से राम स वियोग नहीं होता’ ।’ राम-नाम के मंत्रध में कबीर दो बातें कहते हैं जो देखने में विरोधी लगती हैं—एक तो यह है कि ‘राम का नाम लूट का मात है और जिसमें छूटने की शक्ति है वह छूट सकता है’ ।’ दूसरी बात यह है कि ‘राम-नाम के स्मरण में एक कठिनाई भी होती है और वह है झिलजुल उम बट की रता के समान जो झूली के ऊपर उसका प्रदर्शन करता है’ ।’ जिस प्रकार पतन की दशा में उमका बचना कठिन है उसी प्रकार जो राम-नाम से पतित हो जाता है उसकी भी रक्षा ममय नहीं है। वह भी विनाश को प्राप्त हो जाता है। ये दोनों बातें एक दूसरी की संगति में हैं। राम के नाम की प्राप्ति कठिन नहीं है, किन्तु उसके स्मरण का समुचित निर्वाह बहुत कठिन है। कबीर एक हृषिक में ‘नाम’ को जहाज बतलाकर और उसका केबल साधुओं को कह कर नाम-स्मरण एवं साधु-भक्ति के पारस्परिक संबंध पर प्रकाश डालते हैं।

यह तो श्रव्य कहा हो जा चुका है कि नाम के प्रति कबीर का दृष्टि आग्रह है अतएव वे लोगो को उपदेश देते हुए कहते हैं—‘श्राप लोगो का कर्तव्य केवल अपने आप ‘राम-राम’ कहना नहीं है’ ।’ कबीर की विश्वास है कि राम-नाम से मनुष्य का उद्धार होता है और जितने अधिक लोगो का उद्धार हो उतना

१. कबीर ग्रथावली, पृष्ठ ५-६
२. कबीर ग्रथावली, पृष्ठ ७-२८
३. कबीर ग्रथावली, पृष्ठ ७-२१
४. कबीर ग्रथावली, पृष्ठ ७-२६
५. ‘नाम जिहाज खेवाइया साधू ।’

—कबीर ग्रथावली, पृष्ठ १५२-१८३

६. कबीर ग्रथावली, पृष्ठ ६-२३

ही अच्छा है। "यह क्षीर तो बच्चे घड़े के समान है और किसी क्षीर से चोट खाकर नष्ट हो सकता है। ऐसी चोटों का इस पर आघात न हो, इससे लिए कबीर एक ही उपाय समझते हैं और वह है 'राम-नाम'।" अशुभ कर्मों को नष्ट करने की और साधक व रक्षक की बितनी अभोष शक्ति राम नाम में है उतनी और किसी में नहीं है। अनेक पुण्य कर्म भी भनुष्य का उद्धार करने में समर्थ नहीं होते। क्षण भर का राम-नाम स्थिति को वित्तुत्त बदल देता है। इसीलिए कबीर कहते हैं कि राम-नाम के बिना भक्ति का कोई सटारा नहीं है,^१ किन्तु विवेक स्मरण का सञ्चर होना चाहिये। कबीर का यह कहना है कि 'बोर्ड भ्रम पैगै पनकर्म, मे रचक घात्रै नाउ', किन्तु व यह भी कहते हैं कि 'उस कीर्तन का जिससे विवेक नहीं है, कोई मूल्य नहीं है। वह तो बेवज्र दिखाया है'।^२ इस कारण 'राम' मंत्र के जाप के साथ उससे ध्यान पर भी जोर देते हैं जिससे मन राम में रम जाय। भक्ति की यह भूमिका भी बड़ी मोहक है क्योंकि कबीर को नाम के सिवा और किसी में अस्तित्व ही दिखायी नहीं देता। नाम का मर्म परिचय के बिना ज्ञात नहीं होता। "कहने के लिए तो कोई भी राम-नाम कर सकता है किन्तु जो उसके मर्म को जानते हैं ऐसे व्यक्ति थोड़े ही हैं।"

१. कबीर ग्रथावली, पृष्ठ २४-३८

२. कबीर ग्रथावली, पृष्ठ ६-२०

३. "मुक्ति नहीं हरि नाव बिन, यो कह बात कबीर।"

—कबीर ग्रथावली, पृष्ठ ३७-१६

४. कबीर ग्रथावली, पृष्ठ ६-२०

५. कबीर ग्रथावली, पृष्ठ ३८-१

६. कबीर ग्रथावली, पृष्ठ ७-३०

७. "आसति कहूँ न देखिहु बिन नाव तुम्हारे।"

—कबीर ग्रथावली, पृष्ठ १५२-१६०

८. 'राम नाम सब कोई बताने, राम नाम का भ्रम न जाने।
कहे कबीर कसू कहन न आवे, परचै बिना मम्म को यावे॥'

—कबीर ग्रथावली, पृष्ठ १६९-२१८

५. गुण-कीर्तन—भक्ति की चौथी भूमिका हरि-गुण-कीर्तन है। कबीर के राम सिद्धान्त में निर्गुण एवं निराकार हैं, किन्तु भक्ति क्षेत्र में अवध-कल्पना करने की उड़नी है। उस निर्गुण में वे गुणों का आरोप करते हैं। गुणों के उस आरोप में परमात्मा का निर्गुणत्व समाप्त नहीं कर दिया जाता। वह अपने आप में माया के तीनों गुणों से परे है और आरोपित गुणों से उसमें किसी विविधता के होने का प्रश्न ही नहीं उठता। फिर भी आरोपित गुण भक्त को भगवान् के तात्त्विक में ल जाने में बड़े सहायक होने हैं। भगवान् के हम जैसे गुणों का भजन करते हैं हमारे भीतर भी वैसे ही गुणों का विकास होता चला जाता है। एक समय ऐसा आता है जब कि हमारे भीतर विकसित सात्त्विक गुण भी विलीन हो जाते हैं और हम तद्रूप हो जाते हैं। इसी का परिचय कबीर ने यह कह कर दिया है—

“गुण गायें गुण नाम कटें, रटें न राम विषोग”^१

यह तो पहल ही कहा जा चुका है कि भक्ति एक भाव है जो हृदय की तरंग है। इसी तरंग से प्रेरित होकर कबीर ‘राम’ के रिझाने तक की बात कह जाते हैं। यही ‘अलौकिक’ में ‘लौकिक’ का आरोप है। जिस प्रकार हम अपने गुणों को किसी गायक से सुन कर उस पर रोझते हैं उसी प्रकार परमात्मा भी उपायक के मुख से गुण-वर्णन सुन कर रोझता है। हम अपनी प्रशंसा के कारण रोझते हैं जो दुर्बलता है, किन्तु वह गायक पर इसलिए रोझता है कि वह उसमें मुक्ति की प्रवृत्ति देखता है। परमात्मा के गुणों में ‘अमृतत्व’ बतलाकर कबीर ने इस स्थिति को स्पष्ट कर दिया है। कबीर के निम्नलिखित शब्द इसी रहस्य को स्पष्ट करने की पट्टे हैं—

“कबीर राम रिझाइ लें मुखि अमृत गुण गाई”^२

भाव की लहर में किन्तु भाव ही की रक्षा के लिए कबीर ‘निर्गुण’ में गुणों का आरोप अवश्य करते हैं, किन्तु वे गहृष्ठातीत हो सकते हैं। क्योंकि परमात्मा अनन्त और असीम है। इसलिए उसमें अनन्त गुणों की कल्पना उसके

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ७-२८

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ७-३१

मनुष्य ही है। भावना अपने किसी कारण से भावान् म गुण दल सकती है और भावुक उसी गुण न साथ म दलता जाता है। इसी बात की पुष्टि कबीर की इस उक्ति म मिलती है—

“जिहि हरो जैसा जाधिया तिनकु तैसा लाभ ।

कबीर की भावना परमात्मा की अनन्तता से अभिनून है इसलिए उन्होंने ससम अनन्त गुणों का बँसव दलकर विमल भने शब्दों म कहा है—

‘सात समुद्र की मत्ति करौ, लेखन सब मनराई ।

घरती सब बागव कर्णें तऊहरिगुण सिखा न आई’ ॥’

भक्त परमात्मा के विन गुणों का गान कर इस विषय म कबीर किसी प्रतिबंध को स्वीकार नहीं करते। जिसको या गुण अच्छा लगे वह उस अपना सकता है क्योंकि मीठे की कोई परिभाषा नहीं है। जिस का जो मिठाई भाती है उसक लिए वही मिठाई है—

‘मोठो कहा आहि जो नाथ ।

दास पबीर राम गुन गावै’ ॥

राम गुण की मिठाई हर किसी का अच्छा नहीं लगती। “बामी का तो राम बिल्कुल ही अच्छा नहीं लगता। बहुतों विषय विकारा मही सोन रहता है”। किन्तु ‘साधु उनक गुणों को कभी नही भुला सकता क्योंकि यह परमात्मा का बड़ा आभारी है जिसन उस नेत्र, नासिका, दात आदि भूतुय वस्तुएं प्रदान की हैं और जिनन उनका भोजन वस्त्र दिय है’। वह भा उसक गुणों का स्मरण करना अपना कर्तव्य समझता है। ऐसे शब्दों से कबीर परमात्मा म ‘वतृत्व’ की भा कल्पना कर लेत हैं और यह कल्पना उनकी अति भावना की एवं दृढ़ भूमिका

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६२-२

२ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १३६-१४७

३ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २२०-२२८

४ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १७७-२२१

को तैयार करती है। कबीर का विश्वास है कि जो हरि-भजन करने वाले हैं वे विकारों का परित्याग कर देते हैं क्योंकि उनमें भगवद्गुणों का उदय हो जाता है। ऐसे ही मनुष्य वास्तव में पवित्र होते हैं। कबीर उन लोगों को पवित्र नहीं मानते जो 'छाया-भ्रत' का विचार करते हैं।”

कबीर उस एक को अनेक भावा में देखते हैं। बीज एक है किन्तु उससे वृक्ष की अनेक शाखा प्रशाखाएँ प्रगट हुई हैं। वह मूल बीज सामान्य मनुष्यों की दृष्टि में परे है। उसे तो बिबेकी ही समझ भक्ता है। हम के प्रतिरिक्त मनुष्य के अनेक भाव परमात्मा को उसके हृदय में अनेक रूपों में प्रतिष्ठित कर लेते हैं।

परमात्मा के गुणों के ध्यान में सेवा भाव परमावश्यक है। जहाँ सेवा का भाव है वही मुरारी की मत्ता है। मन लोग सेवा भाव में शोषित होते हैं अतएव हमके प्रादुर्भाव के लिए सत्संग की 'उपेक्षा बदापि नहीं की जा सकती'।”

जो लोग भगवान् के गुणों को भूल गये हैं वे कबीर की दृष्टि में भगवान् के चोर हैं क्योंकि भगवान् की दी हुई नियामतों का वे उपयोग न करके उनको ध्वस्त कर रहे हैं। ऐसे मनुष्यों की तुलना वे चमगावड़ों से करते हैं। कबीर तो उसी को गुणी और पवित्र कहते हैं जो दूसरों के साथ मिल कर हरि-गुणभोग करता है।”

५ विनय-हृदय-प्रकाशन—यह है कबीर भक्ति की पाँचवीं भूमिका। इस भूमिका पर स्थित भक्त अपनी दुर्बलताओं को भगवान् के सामने खोल कर गिड़गिड़ाता प्रकट होता है। वह अपने को निगी भी हीनावस्था में प्रकट करने के लिए उद्यत रहता है। कबीर के शब्दों में उनकी एक ऐसी ही अवस्था का अवलोकन कीजिये —

“कबीर कृता राम का, मुतिया मेरा नाउ ।

मल राम की जेबड़ी, जित खैचें तित जाउ ॥”

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १७३-२५१

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १२७-१२१

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २३-२८

४ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १५१-१८६

५. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २०-१४

इस सारथी से यह स्पष्ट है कि जो कबीर साधारणतया रूप-रूपों से प्रतीत हान है वही विनय की चरम सीमा पर आ पहुँचे हैं। ऐसा विनय प्रवाशन कबीर हर किमो के सामन नहीं करत। किसी भी रात्रा को व बोरी-कारी सुना देत है किसी भी अभिमानी के अभिमान पर व बाणों का बठोराघात कर दते हैं किन्तु भगवान् और भगवद्भक्ता के सवध म व बड नम्र हा जाते हैं। जिस व म व राम का नाम निवत पता है उसका व बहुत अधिक मानत है और अतः नरीर के जम को उसके पैरा की जूती बना देत तः व तिर तैशार हा जाते हैं।^१

कबीर आवागमन के नाच से परेशान हा मय हैं। वे जानते हैं कि नृम वाय के अनुरूप होना है। परमात्मा के वादन (इच्छा) के अनुरूप नाचने-नाचते कबीर बहुत दुखी हो चुके हैं। भवएव वे उससे अधिक न नचाने की प्रार्थना परते हैं और कहते हैं—ह राम! मरी इननो सी विनय है कि अब नचाता बन्द करव मुझे अपन चरणा का दानन देने की कृपा कीजिय।^२

विषय शमनाएँ मेरा पीछा नहीं छोड़ रही हैं। मैं उन को छोड़ना चाहता हूँ, किन्तु छाड नहीं पा रहा हूँ। चाह घन छाड दू, वनछड म जा रहूँ और कः मूल पर निर्वाह करता रहूँ (पर भी मन गदगरी से मुक्त नहीं हा रहा है। मैं जितना मुलभान क लिए प्रयत्न करता हूँ उतना ही उलभता जाता हूँ। ह वैशव। आप तो घट घट वासा है और अब कुछ जानत है। मैं पापी हूँ, इससे कोई सन्देह नहीं है, किन्तु आप जैसा कोई दाता भी ता नहीं है। अब तो आप को ही मरी रक्षा करनी होगी।^३

कबीर कहत है—'ह दामोदर! म नहीं जानता कि मैं इस तसार न कित कारण से जन्म लिया है और मैं यह भी नहीं जानता कि पैदा होकर मैंने कोई मुल भी पाया है, किन्तु मुझे अपना अग्रप्राथ अग्रव्य जान है। मैंने प्रेमपूर्वक आप की भक्ति नहीं की। आप तो बड कृपालु हैं, और भवहारो भवतत्पलत हैं।

१ कबीर ग्रथावली, पृष्ठ २६१-१५६

२ कबीर ग्रथावली, पृष्ठ ११३-७८

३ कबीर ग्रथावली पृष्ठ १४८-१७८

अब आप कृपा करके मेरी बुद्धि को प्रेरणा दीजिये और उमे दृढ़ता प्रदान कीजिये।" 'गायत्री मन्त्र में वैदिक ऋषि की भी इसी प्रार्थना की शार्थता है।'

कबीर साप्ताहिक पीडाओं से बड़ आतं हो रहे है। वे साफ-भाफ स्वीकार कर लेते है कि उनका मन राम की ओर इसलिए मुड़ा है कि लोक में उन्हें दुःख ही दुःख दिखाई दिया है और उसमे वे बड़े भयभीत हैं। जननी के जठर में जन्म के पहले ही दुःख भोगना पड़ा। वह भय अब तक उनके ऊपर सवार है। काया दिन-दिन क्षीण हो रही है, जरा प्रकट हो रही है और बाप बैल पकड़ कर अपना मुँह बजा रहा है। इन विपत्ति से वे अपनी मुक्ति उस समय तक सम्भव नहीं समझते जबतक कि भगवान् की कृपा न हो। इसलिए वे ग्रह प्रार्थना करते हैं—'हे करुणामय ! इतनी कृपा कीजिय कि मैं आप को भूल न जाऊँ।'

कातर कबीर मापव से बड़े परिचित स्वर में पूछते हैं—'हे माधव ! मेरे ऊपर आपकी दया कब होगी जबकि मैं काम, क्रोध, महकार प्रादि में मुक्त होकर माया के चबुल में छूट जाऊँगा। इन दुःख को किससे कहूँ, कोई समझ नहीं सकता। आप से तो यही प्रार्थना है कि मेरे विकारों को दूर करके मुझे अपना दर्शन दीजिये।'

कबीर के विनय में निश्चिन्ता की भावना है। ऐसा प्रतीत होता है कि राम से कबीर का परिचय बड़ गया है। वे उनके सामने अधिक स्पष्ट हो गये हैं। "यदि लोग मुझे नहीं समझते तो मुझे चिन्ता नहीं है। वे मेरे सबष में वे कुछ भी कहे। वे मुझे पावन कहते हैं तो कहते रहे। यदि मैं पावन हूँ तो भी आपका हूँ।"

१. कबीर प्रयावली, पृष्ठ १५३-१६१
२. 'धियो योन' प्रबोदयात् ।
३. कबीर प्रयावली, पृष्ठ १६४-२२३
४. कबीर प्रयावली, पृष्ठ १६२-३०८
५. कबीर प्रयावली, पृष्ठ २०४-३४३

कबीर को राजावादिता राम के साथ न प्रकरता धारण करती है और यहाँ तक कहें टाउत हँ—हमहि नुमवग नया नुम्हहि अजाना^१ । विनय की सहरो म उठलत हूवत कबीर इन शब्दों के साथ राम का धारण न जा पड़ने हँ —

राम राई मरा बह्या मुनीज
पहने बकमि धय लेणा लोअं ।
कहै कबीर आप राम राया
अजहू सरनि तुम्हारी आया^१ ॥

६ शरणार्थि एवं आत्मसमर्पण—यह कबीर का भक्ति की अन्तिम भूमिका है । इस पर कबीर अपनी समय दुर्बलताओं को स्वीकार करते हुए अपनी समस्त शक्ति और सामर्थ्य को भगवदपण कर देते हैं । इस भूमिका के हम पाँच गहलू पढ़ते दिखायी हैं । इस का प्रथम पद्य यह है जिसमें कबीर अपनी विवशता का अनुभव करते हैं और अपना सम्पूर्ण विवशता के साथ वे भगवान् की शरण में जा पड़ते हैं —

कहै कबीर नहीं बस मेरा,
मुनिये देव मुरारी ।
इत भंभीत उरी जम बूतनि,
आये सरनि तुम्हारी^१ ॥

इस भूमिका के दूसरे गहलू में कबीर राम में अनन्याय्य की भावना करत हैं । इस पर उन्हें परमात्मा के सिवा अगना और कुछ नहीं दिखायी पड़ता और वे कहें भी देते हैं —

‘तारण तिरण तिला तू तारण, और न दूजा जानी ।
कहै कबीर सरनाई आयो आन देव नहीं मानो’ ॥”

१. कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ २०७-२५८
२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २०७-२५७
३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १७६-२६६
४. कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १०३-११२

धारणागति के तीसरे तल पर कबीर का मोह माया में छुटकारा हो जाता है क्योंकि उसका झूठा रूप उनके सामने आ जाता है और माया में मिथ्यात्व की भावना उन्हें परमात्मा की शरण में आने के लिए प्रेरित करती है। वे भगवान् की शरण में आकर अपनी प्रभुत्व-भावना का विमर्जन करके अपना सर्वस्व उसी को समर्पित करने हुए कहते हैं —

“मेरा मुझ में कुछ नहीं, जो कुछ है सो तेरा ।
तेरा तुझ को भोषता, क्या तार्य मेरा” ॥”

इस तल पर कबीर को सम्यक् (चरीर तक) के प्रति अनासक्ति हो जाती है और उसे भगवान् को सोचने में उन्हें कोई हिक्क नहीं होती ।

इस भूमिका के चौथे तल पर कबीर अपने ऊपर परमात्मा का पूर्ण अधिकार स्वीकार करके अपने को उसकी इच्छा को सौंप देते हैं—

‘अ गुलाम मोहि जेचि मुमाई ।
तन मन धन मेरा रामजी कैंताई ॥
आनि कबीरा हाडि उतारा ।
सोई याहक सोई बेचनहारा’ ॥”

भूमिका के अन्तिम तल पर कबीर विस्मयादिबुद्ध हो जाते हैं। वे परमात्मा के सन्निध में बूझ कुछ जानते हुए भी न जानने का अनुभव करते हैं और यह कहते हुए मौनार्थ्य में प्रवीण होते हैं—

‘तेरी गति तूही जानै, कबीरा तो सरना’ १

इस प्रकार कबीर की भक्ति की छै भूमिकाएँ दृष्टिगोचर होती हैं। कहने की आवश्यकता नहीं कि वैराग्य न केवल भक्ति को प्रेरित करता है अपितु स्वयं

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १८-३

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १२४-११३

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १६२-२१६

उस का काम करता है। ब्रह्म के साथ ही श्रद्धा और विश्वास की स्थिति है अतएव इसका भी उसी भूमिका का अर्थ मान सकते हैं।

कबीर ने 'दशधा' की बात कह कर भक्ति व धारणा व लिए एक या प्रस्तुत कर दी है, किन्तु उसमें कोई गन्देह नहीं कि 'नवधा भक्ति' के पिछे रूप का स्वीकार न स्वीकार नहीं किया क्योंकि उसमें यथविश्वास के लिए अधिक अवकाश था। कबीर की दशधा भक्ति 'भावभक्ति' है जिसमें कामना को स्थान नहीं है, विश्वास सहित भावभक्ति ही उनकी धारणा का स्वीकार स्वरूप प्रस्तुत करती है। हमारे सामने कबीर अपने ही शब्दों में भक्ति का रूप इस प्रकार प्रस्तुत करते हैं—

नन निहारौं तुझकौं खचन सुनहुं तुय नाउ ।
ऐन उचारहु तुव नाम जो, चरन समत रिद छाउ ॥^१

कबीर के कहने का तात्पर्य यह है कि यदि दिश्य व श्रवण में भगवत्-प्रति दिवायी पड़, प्रत्यक्ष ध्वनि में भगवत्प्राप्त सुनायी पड़, बाणी पर उसका प्रारब्ध हो जाय और हृदय में उसकी स्थिति हो जाय तो समझिय कि भक्ति हो गयी। 'नन निहारौं तुझकौं' का अभिप्राय यह नहीं है कि कबीर ने साक्षात्प्राप्ति को मान्यता दी है, अपितु इसका अर्थ 'उसकी व्याप्ति की अनुभूति' है। प्रकार 'चरण कमल' का अर्थ भी हृदय में भगवान् की स्थिति की अनुभूति ही है।

कबीर की भक्ति में भावा की प्रतिष्ठा स्पष्टत दिवायी पड़ती है :—
(१) शिष्य-भाव, (२) वत्सल-भाव, (३) दास-भाव, तथा (४) बन्धु-भाव।

{१} कबीर ने गुरु और गोविन्द में न केवल अन्तर माना है, अपितु गोविन्द गुरु का दर्शन भी किया है। सास्तिका ने परमात्मा को परम गुरु माना है। और भी 'गोविन्द को जगद्गुरु' कहते हैं।

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २५२-८८

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २१८-३१९, 'अमृत गुरु गोविन्द रे।'

अपने दूसरे भाव के अन्तर्गत कबीर परमात्मा को माता पिता के रूप में देखते हैं। परमात्मा को माता मानते हुए कबीर विध्यपूर्वक कहते हैं—‘हे हरि रूपी माता, मैं तेरा बालक हूँ। फिर मेरे अवगुणों को क्या नहीं क्षमा करती ? लौकिक माता के सामने पुत्र न जाने कितने अपराध करता है किन्तु माता उन में से किसी पर ध्यान नहीं देती। बालक का अपराध कभी-कभी तो इस सीमा तक पहुँच जाता है कि माँ के केश पकड़ कर उस पर आघात तक कर देता है, फिर भी उसके प्रति माता का प्रेम कम नहीं होता। डाना ही नहीं बरन् बालक को दुधो देकर माता को भी दुख होता है।’

जिस प्रकार माँ के सामने कबीर अपने अपराधों को स्वीकार कर लेते हैं। उसी प्रकार पिता (परमात्मा) के सामने भी वे अपने अपराध स्वीकार कर लेते हैं। पिता के प्रेम को अपनी घोर खींचने के लिए कबीर उसी प्रकार का उपाय करते हैं जिस प्रकार का कि वे माँ के प्रेम को खींचने का प्रयत्न करते हैं। भूल से उन्होंने कुछ काम ऐसे कर दिये हैं जिनके कारण उनका हृदय मय से काँपता है। फिर भी वे राम पिता से कुछ कहने का अवसर प्राप्त करते हैं और अपराधों का विवरण माँगने से पूर्व क्षमा कर देने के लिए प्रार्थना करते हैं। यह कबीर की घरेलू युक्ति है। क्षमा कर देने पर पिता का लेखा लेना कुछ ग्रंथ नहीं रखता। राम के प्रति कबीर द्वारा यह एक निरुक्त मयध की स्थापना है।

तीसरे भाव से कबीर भगवान् को स्वामी या प्रभु के रूप में देखते हैं। इस भाव के अन्तर्गत कबीर राम को राजा भी मान लेते हैं और स्वामी भी। राम राजा ही कबीर की ‘नव निधि’ है। अपने ठाकुर (स्वामी) की प्रकृति का संकेत देते हुए कहते हैं—

“बास कबीर की ठाकुर ऐसी,
भक्ति करै हरि ताकी रे” ॥”

चौथा भाव पति-भाव है। कबीर की भक्ति में यह भाव अधिक प्रबल दिखायी पड़ता है। इसमें माधुर्य की बड़ी सरस लहरें उमड़ती दीख पड़ती हैं।

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३००-१२४

२ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १०४-४८

इसका विवेचन अन्तर्ग्रन्थ किया जा चुका है ।

भक्ति के अन्तरास्य—जिस प्रकार मत्स्य, वंरास्य आदि भक्ति के साधन हैं उसी प्रकार कुसंगति, निषेधरति, सद्यस, राग-द्वेष, आशा, स्वायं आदि में भक्ति में बाधा पड़ती है । भक्ति का मन्त्रमे बड़ा मन्त्र नुसंग है । नाराद न भक्ति-सूत्र में दुःसंग को मवया त्याज्य कहा है । नबीर भी कुसंगति का विनाशक बनलाते हैं । उनका कहना है— कुसंगति में पड़ कर मनुष्य अपना मूल-नाश कर लेता है, जैसे ही जैसे बि भूमि के विकारा में मिन कर आकाश की दूँद धरनी निर्मलता को बँटतो है । विषय रति और हार प्रेम में विरोध है । जयतक मन में विषय रहते हैं तबतक उसमें हरि का निवास नही होना और जब उनमें हरि का निवास हो जाता है तब विषय निबल भागत है—

“जब बिबे पियारी प्रीति सूँ, तब अतरी हरि नाहि ।

जब अन्तर हरि जो बसै, तब बिपिया सूँ चित्त नाहि” ॥”

जिस हृदय में सदा रहना है उस हृदय में भी हरि-प्रेम नहीं रह सकता क्योंकि सदा विश्वास का नहीं टूटन देता । सदा के कारण उपासक उपास्य का सानिध्य प्राप्त नहीं कर सकता और जहाँ राम का प्रेम होता है वहाँ उपासक और उपास्य में अन्तर रह ही नहीं सकता—

“जिहि घट मैं ससौ बसै तिहि घटि राम जोइ ।

राम सनेही दास बिधि, सिखा न सचर होइ” ॥”

राम आभक्ति और भय को जन्म देता है और जबतक मनुष्य के हृदय में इनका आसन रहता है तबतक वह भगवत्प्रेम का आसन नहीं बन सकता इनका आसन तभी उखड़ता है जब परमात्मा में विश्वास जमता है, उसके प्रति प्रेम होता है । राम का स्मरण ही भय को भगा सकता है । उसमें दृढ़ता चाहिये । जब तक स्मरण दृढ़ नहीं होता तबतक भय का भूटा नहीं उखड़ता और भय के

१ ना० भ० म० ४३

कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६७

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ५२-५३

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ५२-५४

साथ श्रोत्रादि भी जमे रहने हैं। अतएव यह आवश्यक है कि राग-द्वेष को हृदय से निकालने का उत्कट प्रयत्न किया जाये।

भक्ति-मार्ग में आशा भी एक प्रबल बिघ्न प्रस्तुत करती है। कबीर लोक से कोई आशा करना व्यर्थ समझने हैं। लौकिक आनाएँ उपास्य को राम के समीप नहीं जाने देती और राम में विश्वास नहीं जमाने देती और न वे अनन्य भाव की प्रतिष्ठा होने देती हैं। राम के उपासक को किसी से आशा नहीं करनी चाहिये क्योंकि उसको आवश्यकता ही नहीं रहती। जो पानी में रहता है वह भी प्यासा मरे तो बड़े आश्चर्य की बात है।^१ हरि-भक्त को तो शरीर की भी आशा नहीं करनी चाहिये क्योंकि जब तक शरीर के प्रति भासक्ति रहती है तब तक भक्ति-भाव नहीं आता। कबीर का विश्वास है कि आशा मनुष्य-विश्वाम को नहीं जमाने देती और मन को चंचल बनाती है। आशा चिन्ता को भी बढ़ाती है। इसलिए कबीर कहते हैं,—

“सरग लोक न चाछिये, हरिये न नरक निवास ।
हृणा पा सो ह्वै रहपा, मनहु न कोल भूठी आस”^२

“जिस हृदय में आशा विसर्जित हो जाती है तब हरि स्वयं भक्त की सेवा करता है कि कही भक्त को दुख न हो”^३

स्वार्थ भी भक्ति पथ में आनेवाला एक भीषण अन्तराय है। आशा का जनक ही वास्तव में स्वार्थ है। स्वार्थ मनुष्य को अधा करके उसके विवेक को छीन लेता है। स्वार्थ ही प्रेम की पावनता को कलुषित करता है। “स्वार्थ से तो सभी लोग प्रेम करने दिखायी पड़ते हैं, किन्तु वह भक्ति नहीं है। जहाँ निःस्वार्थ प्रेम है वही भक्ति होती है।”^४

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १६-११

२ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ७१-४०

३ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १२६-१२१

४ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६४-१

५. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ५२-१५

कबीर का योग-दर्शन

कबीर की साधना में योग का स्थान—जिस प्रकार सामाजिक पक्ष में कबीर ने कुछ दृष्टिकोण बना लिये व उसी प्रकार व्यक्तिगत साधना के क्षेत्र में भी उन्होंने कुछ सिद्धान्त निर्धारित कर लिये थे। उनमें से उनके अपने सिद्धान्त यद्यपि कम थे, किन्तु जो वे अपने मौलिक अस्तित्व के प्रतिपादन थे और जो सिद्धान्त उन्होंने हमारे धर्मों से ग्रहण किये थे वे उनके विवेक की कसौटी पर कसे हुए थे। उनका चयन चेतन की क्षमता को प्रमाणित करता है। कबीर के सिद्धान्तों में प्रेम का प्रमुख स्थान है। जहाँ वही सैद्धान्तिक मौलिकता का दर्शन होता है वहाँ प्रेम का समावेश अवश्य हुआ है। सच तो यह है कि प्रेम कबीर की साधना और उनके सिद्धान्तों का मूल आधार है। यही कारण है कि उनका अद्वैत दर्शन तक प्रेमानुरजित दिखायी पड़ता है। उन्होंने योग की स्थूलता को प्रेम से भावित करके सहजता में पर्यवसित कर दिया है। प्रेमातिरेक से योग और अद्वैत-दर्शन भक्ति-क्षेत्र के अधिवासी हो गया है। फिर भी योग और अद्वैत दर्शन में ही नहीं, कबीर की भक्ति में भी एक दृष्टिकोण है।

योग और प्रेम—ऊपर यह कहा जा चुका है कि कबीर की योग-साधना उनकी प्रेम-साधना का ही एक अंग है। जिस प्रकार मिट्टी ने योग को कायिक सिद्धियाँ दे आइस्यो व लपट दिया था उसी प्रकार कबीर ने उसे परंपरा की श्रृंखला में नहीं जकड़ा। 'सिद्धा और नाथा की परंपरा में कबीर' के अंतर्गत यह बतलाया जा चुका है कि कबीर किसी परंपरा को बड़ा तब ही पुरस्कृत करते थे जब तक वह कल्याणकारी सिद्धि हानी थी। इसके आगे वे उसको स्वीकार नहीं करते थे। कबीर योगी थे, इसमें शो सन्देह की कोई बात नहीं है किन्तु सिद्धों और नाथों के ढंग के योगी नहीं थे। उन्होंने योग को त्वार के लिए नहीं धपनाया था और वे उसको 'योग' में प्रविष्ट ही होने या। वे अपने ढंग के योगी थे। उन्होंने योग को 'मध्यम मार्ग' की सीमाओं

म स्वीकार करते हुए उसवे मानसिक और आध्यात्मिक पक्ष पर ही विशेष बल दिया था ।

कहने की आवश्यकता नहीं कि योग को बबीर ने एक मार्ग के रूप में ही स्वीकार किया है । वह सिद्धों की भाँति उनका लक्ष्य नहीं बन गया है । उन्होंने मधन रूप में भी योग की उन्ही बातों को स्वीकार किया है जो उनकी आध्यात्म सिद्धि में भी सहायक होती हैं, अतएव बबीर के योगी के लक्षण परंपरागत योगी के लक्षणा से भिन्न हैं । उसकी मुद्रा, माँगो आदि में विशेषता है । “जोगी” के लक्षण बताते हुए बबीर कहते हैं—

‘अवध जोगी जग धै न्द्वारा ।

मुद्रा निरति सुरति को सींगी, नाद न धँद धारा ।

बसै गगन में दुर्नी न देखै, चेतनि चौकी बँठा ।

छदि प्रकास आसण नहीं छाई, पीवं महारम भीठा ।

परगट कथा माहै जोगी, दिल में बरपन जोई ।’

×

<

×

“ब्रह्म अगनि में काया जारै, त्रिभुटी सगम जारै ।

कहै बबीर सोई जोगेश्वर, सहज मुनि ल्यो लारै” ।’

परम पद के मार्ग—वास्तव में बबीर का लक्ष्य उच्च परम पद को प्राप्त करना है जिसे विरले ही पा सकते हैं । ‘परम पद’ के गट पर वे एक मार्ग से नहीं बरन् एक ही साथ अनेक मार्गों से घावा बोलते हैं । योग भी उनमें से एक है । जिस प्रकार से अन्य मार्गों में उमी प्रकार योग में भी मन एक विशेष व्यवधान है । जब तक इस व्यवधान का निवारण नहीं होता जब तक वह गड़ बिजित नहीं हो सकता । इस व्यवधान के निवारण के दमन और दामन, दो ही उपाय हैं । बबीर ने ‘मन’ को मारने की बात कही है, किन्तु ‘विष’ देकर मारने की नहीं, बरन् मधु देकर मारने की । कहने का तात्पर्य यह है कि वे मन को बंध में करण के लिए कृत्रिम उपायो का उपदेश नहीं देते क्योंकि वे शिव दमनोपाय हैं । वास्तव में वे उसे दमनोपाय में बंध में करना चाहते हैं जिसे वे ‘सहज

मार्ग' भी कहते हैं। कबीर का यह 'महज मार्ग' ज्ञान, भक्ति और योग, इन तीनों के सामंजस्य से निमित्त हुआ है। इसलिए कबीर उसको वास्तविक योगी नहीं मानते जो ध्यान, मुद्रा, छपरण, सींगी, वेन आदि को योग के उपकरण के रूप में ग्रहण करता है। इन वस्तुओं को तो वे एक दिखावा समझते हैं। इन सब का विनिवेश वे मन में करके वास्तविक योगी का रूप-चित्र इस प्रकार प्रस्तुत करते हैं—

‘सो जोगी जाके मन में मुद्रा,

राति दिवस न करई निद्रा ॥

मन में ध्यासण मन में रहणा, मन का जप तप मनसू कहणा ॥

मन में छपरा मन में सींगी, धनहृद बेन बजावै रणी ॥

पच परजारी भसम करि भूला, कहै कबीर सो सहसै लका’ ॥”

कबीर एक योग सबधी रुढ़िया—यागिया में जो आठम्बर प्रचलित हो गये थे, कबीर ने उनको कोई प्रोत्साहन नहीं दिया। इसके विपरीत उन्होंने आठम्बरा की बड़ी निन्दा की है। वे यह मानते हैं कि योग के लिए किसी बाह्य उपकरण की अपेक्षा नहीं है। योग के लिए जो उपकरण आवश्यक हैं वे सब इसी शरीर में उपलब्ध हैं। वेन बटुवा, मेखला, भस्म, सिंगी आदि बाह्य वस्तुएँ योगी के दम की सूचक हैं। वस्तुतः इनको मन में ही खोजा जा सकता है, अतएव वे योगी को संबोधित करते हुए उपदेश देते हैं—

‘जोगिया तन को जत बनाइ,

सू तेरा आवागमन भिटाइ ।

तत करि ताति घर्म करि डाही, तत की सारि लगाइ ।

मन करि निहचल ध्यासण निहचल, रसना रस उपजाइ ॥

चित करि बटुवा तुचा मेखली, भसमे भसम चढाइ ।

तजि पाषड पाच करि निग्रह, खोजि परमपद राइ ॥

हिरदै सींगी ग्यान गुणि बाधौ, खोजि निरजन साचा ।

कहै कबीर निरजन को गति, जुगति बिना प्यउ काचा’ ॥”

१ कबीर प्रयागली, पद २०६

२ कबीर प्रयागली, पद २०८

इन पदा से स्पष्ट है कि कबीर योग की रूढ़ियों को स्वीकार नहीं करते। उनकी वाणी में अष्टांग-योग की सभी अनिवार्य बातें मिल सकती हैं, किन्तु हम कबीर की योग-साधना को किसी परंपरा के अन्तर्गत रख कर नहीं देख सकते क्योंकि उनकी दृष्टि योग के आवरण पर निहित नहीं है, वरन् उस के प्राणों पर निहित है। मनको उठवा चला कर उसे एकाग्र एक निश्चित करना तथा उसके भीतर अथवा उसके प्रकाश में 'परम पद राई' को खोजना ही कबीर के योग का लक्ष्य है। कबीर का योग राजयोग के अन्तर्गत रखा जा सकता है, फिर भी उसकी अपनी विशेषताएं हैं जिनमें प्रेमाभिप्रेक्षन प्रमुख है। सिद्धियों और चमत्कारों की अभिलाषा से विनिर्मुक्त कबीर परंपरागत योग-शुल्ला से केवल उन कड़ियों को स्वीकार करते हैं जो मन को बाध कर प्रियतम तक पहुँचाने में सफल सिद्ध होती हैं। इसीलिए उन्होंने सिद्धों और नाथों की योग-पद्धतों को उन सब मान्यताओं का तिरस्कार कर दिया है जो अनिवार्य नहीं हैं।

यम-नियम—जो यम-नियम किसी भी साधना के लिए आवश्यक हैं वे कबीर की दृष्टि में योग-साधना के लिए भी आवश्यक हैं, इसलिए उन्होंने पृथक् रूप में उनका निर्देशन नहीं किया किन्तु वे आसन की आवश्यकता की उपेक्षा नहीं करते। इसी में उसकी दृढ़ता के लिए बार-बार सचेत करते हैं—

“सहज लछिन से तमो उपाधि, धामन बिब नित्रा पुनि साधि।

पुहप पत्र जहाँ हीरा मणी, कहै कबीर तहा त्रिभवन धनी” ॥”

आसन—जहाँ सिद्धों और नाथों ने बीससे अधिक प्रकार के आसन बतला कर योग के कार्यात्मक पक्ष को महत्व दिया है, कबीर ने वहाँ केवल आसन को दृढ़ करने की बात कही है। प्राच्यात्मिक वातावरण के निमित्त करने में भी शरीर के अनुदान को भुलाया नहीं जा सकता। किसी न किसी प्रकार का आसन (Pose) अवश्य चाहिये, किन्तु वह दृढ़ होना चाहिये। दृढ़ आसन दृढ़ साधना की भूमिका प्रस्तुत करता है। इसीलिए कबीर ने आसन की दृढ़ता और रक्षा की बात पर विशेष जोर दिया है। वे आसन के प्रकारों के पीछे नहीं पड़े।

१ कबीर ग्रन्थावली, पद ३२५

२ कबीर ग्रन्थावली, 'आसन राखि...', पद ३१६

प्राणायाम—भासन के पश्चात् योग वा अन्य अंग 'प्राणायाम' है। योग दर्शन में प्राणायाम तीन^१ प्रकार का माना गया है—बाह्यवृत्ति, आभ्यान्तरवृत्ति और स्तम्भवृत्ति। बाह्यवृत्ति का दूसरा नाम 'रेचक' है। आभ्यान्तर वृत्ति को 'पूरक' नाम से भी अभिहित किया जाता है। पहली प्रक्रिया में प्राण को बाहर ले जाकर रोक दिया जाता है और दूसरी में प्राण को भीतर ले जाकर रोक दिया जाता है। तीसरे प्रकार का प्राणायाम स्तम्भवृत्ति है। इसको 'कुम्भक' भी कहते हैं। इस प्रक्रिया में ध्वन्द्वर गये हुए प्राण को यथाशक्ति रोकना पड़ता है। वास्तविक प्राणायाम कुम्भक ही माना गया है। यह दो प्रकार का होता है। जब रेचक और पूरक की सहायता ली जाती है तब इसे 'सहिन' कहते हैं, पर जब उन दोनों की सहायता के बिना ही प्राणायाम सिद्ध हो जाता है तब वह 'केवल' कहलाता है। उसी की सहायता से कुण्डलिनी शक्ति जाग्रत होनी है। हठयोग प्रणाली में जिस प्रकार सिद्धासन, सेचरी मुद्रा और नाद-स्तव का महत्त्व है उसी प्रकार 'केवल' प्राणायाम का भी महत्त्व है।

प्राणायाम और मन—कबीर प्राणायाम का उतना विस्तार विवेचन नहीं करते जितना कि योगमार्ग में प्राय किया गया है। फिर भी कबीर-बाणी में उसका महत्त्व कम नहीं हुआ है। योग की जटिलताओं की विवेचना करना कबीर का लक्ष्य नहीं था और न जटिल कायिक साधनाओं में ही वे योग को निहित मानते थे। वे तो योग की आध्यात्मिक प्राप्ति के लिए उपयोगी मान कर उसके उपयोगी अंग तब ही अपनी बाणी को सीमित रखते थे^१। वे योग का उपयोग मन के शमन के लिए करते थे क्योंकि मन ही द्वैत की प्रतीति का कारण है। 'हीरा' की निष्पत्ति 'मानस' में होती है अतएव कबीर का योग-दर्शन मन पर विशेष जोर देता है। मन की विज्ञात का नियारण करने और उस स्वस्थ बनाने के लिए कबीर प्राणायाम के उपयोग को नहीं भुला देते।

१. हठयोग प्रदीपिका, पृष्ठ ५५, स्तंभ २२-३२

२. "भासन सिद्धि तदुक्त न कुम्भ केवलोपम ।

न खेचरी-समा मुद्रा न नादस्तवो जय ॥"

पच बाइ^१ के खाजन की जो बात ब वलत ह^२ उसका अवश्य ही कोई महत्त्व है । रवि ससि पवना भलौ बवि^३ कहकर भी वे प्राणायाम प्रक्रिया की ओर संकेत करते हैं । अतएव कबीर की वाणी में नाडिया का मूल्य प्राणायाम क संवध से है ।

नाडियाँ—कहने की आवश्यकता नहीं कि नाडिया प्राण वाहिनी ह^४ । इनके द्वारा शरीर में प्राण-संचार होता है । इनकी संख्या क संवध में शास्त्रा में मत भेद ह^५ । भूतशुद्धि तंत्र में इनकी संख्या चत्तर हजार बताया गयी है प्रपञ्चसार तंत्र में तीस हजार तथा शिवमहिता में पैंतीस हजार कही गयी है^६ । इनकी मर्याद किननी भी हो, इनमें स दोड़ी सी ही नाडिया महत्त्व की हैं जिनमें से तीन ही का नाम बार बार प्राया है । नाडियों की संवेकता उनकी दृष्टि में है, यह स्पष्ट है ।

जो हो कबीर यह मानते हैं कि नाडियाँ वे मार्ग ह^७ जिन्हींमें प्राण शक्ति प्रवाहित होती है । यद्यपि कबीर शारीरिक शोध को विशेष महत्त्व नहीं देते, किन्तु मानसिक शोध में शारीरिक शोध अपने आप समविष्ट हो जाती है । नाडी शोध योग की प्रारंभिक सीढ़ी है क्योंकि मन का संवध वायु में है और वायु का नाडियों से^८ । नाडिया की अशुद्धता कुण्डलिनी शक्ति के ऊर्ध्व-गमन को रोकती है और शुद्धि उनमें महायत्न होती है ।

१ कबीर ज्ञानावली पृष्ठ १६८ पद ३०५

२ कबीर ज्ञानावली, पृष्ठ १६८, पद ३२५

३ आर्थर एवेमन—सर्पेष्ट पावर, पृष्ठ १३०—तु०की०ह० यो० प्र० ४१८, तथा गोरस पद्धति १२५

४ मलाकलापु नाडीषु मारतो नव मध्यम ।

कथ स्यादुन्मनीनाथ कार्ष्णिदि कथ भवेत् ॥

शुद्धिमेति यदा सर्वं नाडीचक्र मलापुलम् ।

तदेव जायते योगी प्राणसग्रहणे क्षम ॥'

—हठयोग प्रदीपिका २-४१

प्रमुखा नाडिया—नाडियों में इडा, पिंगला और सुषुम्ना का महत्त्वपूर्ण स्थान है। इडा और पिंगला श्वास-वाहिनी नाडियाँ हैं। इनके द्वारा श्वस-क्रम से श्वास-प्रवाह होता रहता है अतएव ये काल की सूचना देती हैं बिल्कुल उसी प्रकार जिस प्रकार कि चन्द्र और सूर्य काल की सूचना देते हैं। "इडा को चन्द्रा नाडी और पिंगला को सूर्या नाडी" भी कहते हैं। 'ससिहर सूर' कह कर कबीर इन्हीं नाडियों की ओर भक्ति करने हैं। जिस प्रकार चन्द्र-सूर्य शब्द क्रमशः इडा-पिंगला के प्रतीक हैं उसी प्रकार अग्नि सुषुम्ना का प्रतीक है। यह नाडी इडा और पिंगला के बीच में स्थित है। यह 'काल का भक्षण' करती है क्योंकि सुषुम्ना मार्ग में वायु का प्रवेश तभी होता है जब इडा और पिंगला दोनों के मार्ग को रोक दिया जाता है। इन दोनों नाडियों का संघर्ष भयंकर ऐक्य सुषुम्ना में होता है। इस प्रकार वायु के सुषुम्ना में आने पर चन्द्र और सूर्य—रात और दिन अर्थात् काल का अन्त हो जाता है। यही योगी की भ्रमरता है और इसी को उन्मनी अवस्था कहते हैं। जब सुषुम्ना में चन्द्र और सूर्य मिल जाते हैं तब प्राण सुषुम्ना के मार्ग में लगर को चढ़ते हैं। इसको कबीर 'चलती गया' कहना भी कहते हैं—

'उलटो गग मेर कू चली' १

इसी समय चक्रभेदन होता है और इसी समय अनाहत नाद सुनाने पड़ता है—

"प्रकट प्रकाश ग्यान गुर गसि रं, ब्रह्म भगनि प्रजारी ।
ससिहर सूर दूर दूरतर, सायी जोग जुग तारी ॥
चलते पवन चक्र पट बेशा, मेरडड सर पूरा ।
गगन गरबि मन सु नि समाना, बाजे अन्हद सूर" ॥"

१. हठयोग प्रदीपिका २-७

२. आर्थर एवलेन—एप्पेंट पावर, पृष्ठ १३१

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २००, पद ३२६

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १०, पद ७

प्रयत्न —

“ससिहर भूर मितावा,
तब अनहद बेन बजावा” ॥”

नाडी-प्रतीक—जिस प्रकार इटा, पिगला और सुपुम्ना को प्रतीक रूप में क्रमशः चन्द्र, सूर्य और अग्नि कहते हैं उसी प्रकार गंगा, यमुना और सरस्वती भी कहते हैं। कबीर ने ‘सरस्वती’ का प्रयोग शायद कहीं नहीं किया। वे इसे बकुनालि, सुपुमन नाडी, उत्तरी गग आदि नामों से उगित करते हैं। कबीर ने जिस प्रकार ‘गग जमुन उर अतरै’ कह कर इटा और पिगला की ओर संकेत किया है उसी प्रकार ‘वव नालि’ की ओर कह कर सुपुम्ना की ओर इगित किया है।

त्रिवेणी—मूलाधार इन तीनों नाडियों की मिलन-स्थली है। इसको योग की भाषा में ‘युक्त-त्रिवेणी’ भी कहते हैं। आधार कमल से प्रारम्भ होकर इटा और पिगला क्रम-क्रम से सुपुम्ना के दाहिने-बाएँ होती हुई ब्रह्म-रन्ध्र तक जाती हैं। वे आज्ञाचक्र में सुपुम्ना में प्रवेश करती हैं। इस सगम को ‘युक्त-त्रिवेणी’ कहते हैं क्योंकि यहाँ से निकलकर इटा और पिगला पृथक् होकर क्रमशः बाँय और दाहिने नासिका रन्ध्र में चली जाती हैं। कबीर ने ‘युक्त त्रिवेणी’ को त्रिवेणी नाम से अभिहित कभी नहीं किया। इस स्थल की ओर उन्होंने जहाँ कहीं भी संकेत किया है ‘मूल कमल’ नाम से किया है। हाँ, ‘युक्त त्रिवेणी’ को उन्होंने ‘त्रिवेणी’, ‘त्रिकुटी-सगम’, ‘त्रिकुटी सधि’, ‘तीरथ राज’ एवं

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १४६, पद १७३
२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १८-१८२
३. कबीर इटा की ‘इला’ कहते हैं।
४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६४, पक्ति १३
५. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६४, पद १८
६. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ८८, पक्ति ११
७. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६०, पद ७
८. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १५७, पद २०२
९. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १४५, पद १७१

‘त्रिकुट काट आदि सजाए प्रदान की ह। कबीर न याग क पारिनायिक शब्दा से अनेक सुन्दर रूपक तैयार किये ह। उनमें से नमूने के लिए एक देख सकने ह जिसमें डडा, पिगला त्रिवेणी और पट चना का महत्त्व प्रतिपादित किया गया है—

‘अरु उरु की गया जमुना, मूल कमल की घाट ।
पट चन की पायरी, त्रिवेणी संगम बाटे ॥’

जिस प्रकार धार्मिक याग त्रिवेणी-स्नान का माहात्म्य वर्णनात् ह उसी प्रकार कबीर भी त्रिवेणी-स्नान क माहात्म्य का वर्णन करते हैं, किन्तु कबीर की ‘त्रिवेणी’ में केवल मन ही स्नान कर सकता है और उनमें उसको ‘सुरति’ की प्राप्ति हो सकता है —

‘त्रिवेणी मनहि न्हाइये ।
सुरति मिले जो हायि रे ॥’

काशी—आज्ञाचक्र से शृङ्खला हुई इन को ‘वरणा’ और पिगला का ‘धनो’ भी कहा गया है और उनसे सबंध से चक्र को ‘वाराणसी’ कहते हैं। कबीर न इन नदिया का नाम कही नहीं लिया और न चक्र को ही वाराणसी कहा है, किन्तु उसके पर्यायवाची शब्दा का प्रयोग अवश्य किया है। उन्होंने इस स्थल को कभी ‘काशी’ और कभी गिर की पुरी’ कह कर उसी आशय की प्रशंसा की है—

“काया कासी छोले बास,
तहा जोति सरूप भयो परकास” ॥”

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ११८, पद २०४

२ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६४, पद १८

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ८८, पंक्ति ११

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २१३, पद २७३

दशचक्र—योग शास्त्र में सुषुम्ना के माग में अनेक चक्रों की स्थिति ज्ञानलायी गयी है। इनमें से प्रथम भूलाधार है जो सुषुम्ना का मूल होने के कारण इस नाम से अभिहित किया गया है। यही कुण्डलिनी शक्ति का निवास है। यह चक्र प्रबोमुख है और चतुर्दल कमल के आकार का है। यह गुदा और त्रिग के मध्य स्थित है। दूसरा स्वाधिष्ठान चक्र है जो ऊर्ध्वमुख पद्मदल कमल के आकार में नियमन में स्थित है। नाभिस्थल में तीसरा चक्र मणिपूर स्थित है जो दशदल कमल के आकार का है। इसके ऊपर हृदय में चौथा चक्र है जो द्वादशदल कमल के आकार का है जो हृदय चक्र या अनाहत चक्र के नाम से आख्यात है। पाँचवाँ चक्र कटस्थान में स्थित है। इसका नाम विशुद्ध चक्र है और यह पौण्ड्रदल कमल कहलाता है। छठा चक्र ग्राजाचक्र या ग्राशाश चक्र है। येन द्विदल कमल है और इसकी स्थिति अमूम्य में है।

कबीर ने इन पटचक्रों को स्वीकार किया है और उनके भेदन का महत्त्व पर जोर दिया है—

‘षट् चक्र कवल बेधा, शारि उजारा कीन्हा ।
काम शोध सोम मोह, हाकि स्यावज दीन्हा’ ॥”

इन चक्रों का भेदन पवन को उलटने पर सुषुम्ना में वायु के प्रविष्ट होने पर होता है—

“उलटे पवन चक्र षट बेधा, मेर उड सर पूरा’ ॥”

सहस्रार चक्र और उसकी विशेषता—इन पट् चक्रों के अनिरिक्त ब्रह्मरूप में सहस्रार चक्र है जो सहस्रदलकमल कहलाता है। इसकी त्रिकोण-कणिका में पूर्ण चन्द्रमण्डल है। इसके मध्य में बिजली के समान परमानन्द रूप प्रदीप्यमान ज्योति है। इसमें चिदानन्दस्वरूप परमशिव विराजमान है। इनके

- १ गोरक्ष पद्धति, पृष्ठ १४-१२ तथा पृष्ठ १५-१६
- २ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १५६, पद २१०
- ३ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६०, पद ७

पादवं मे सहस्र सूर्य के समान तेजवारी प्रजोषस्वरूप अर्द्धाचन्द्राकार निर्वाणकता विराजमान है। इसके मध्यमे बोटि सूर्यों के समान तेजोमय एव रोम के समान सूक्ष्म निर्वाण-गति की स्थिति है। इसके मध्य म मन-बाणो से गरे, केवल योगगम्य, परमशिवपद है, इसी को परब्रह्म पद भी कहते हैं।

सहस्रारचक्र के समान अन्य चक्रा म भी देवस्थिति स्वीकार की गयी है। मूलाधार म ब्रह्मा, स्वाधिष्ठान म विष्णु, मणिपूर म महारुद्र, हृदय में ईश्वर, विशुद्ध म सदाशिव तथा आज्ञाचक्र म शिव की कल्पना की गयी है।

अधिदेव—इन चक्र-कमलों के दलों और अधिदेवों के सबध में बबीर ने स्वतंत्रता से काम लिया है। बबीर ने एक अष्टदल-कमल भी माना है जो परपरा से भिन्न है। किस कमल की स्थिति वहाँ है, इस सन्ध में बबीर की बाणी स्पष्ट नहीं है। अधिदेवों के सबध में बबीर ने जो स्वतंत्रता ली है उसका कारण यह है कि वे अनेक देशों की सत्ता स्वीकार नहीं करते। उन्हें तो केवल एक ही देव मान्य है जिससे वह किसी भी नाश से अभिहित कर देते हैं। वह कही शीरग, कही श्रीगोपाल, कही कमलाकान्त और कही ज्योति-स्वरूप है। निम्नलिखित उद्धरणों से उक्त कमल-दलों और अधिदेव-नामों का परिचय हो सक्ता है—

“थटवल कवल निवासिया, बहु को फेरि मिलाइ रे।
बहु के शीघि समाधिया, तहा कात न पासे छाइ रे।
अष्ट कवल बल भीतरा, तहा शीरग केलि काराइ रे।

× × ×

कवली कुसम बल भीतरा, तहां बल आगुल का बोच रे।
तहां दुवावत छोनि ले, जनम होत नहीं सोच रे॥

× × ×

विवेणी भवहि न्हावाइए, सुरति मिले सो हासि रे।

× × ×

गगन गरजि मघ जोड़ये, तहा बीसै तार अनन्त रे ।
विजुरी धमकि घन बरषि है, तहा भोजत है सब सत रे ।
खोडस कवल जब चेतिया, तब मिलि मये श्री बनवारी रे ।”

तथा

“आगम दुगंम बड रक्षियो बास, जानहि जाति करै परगास ।
विजली चमकै होइ अनद, जिहि पीडे प्रभु बाल गुर्विद ॥

×

×

×

अनहद सबद होत भजनकार, जिह पीडे प्रभु श्री दोपात ।

×

×

×

हावस बल अम्यतर मत, जह पीडे श्रीकमलाकन्त ।

×

×

×

उहाँ सूरज माहीं चद, आदि निरंजन करै अनद ॥”

इन उद्धरणों से यह भी स्पष्ट हो जाता है कि कबीर ने योग-क्षेत्र में भी अपनी स्वतन्त्रता को अपहृत नहीं होने दिया । कबीर का सत्य योग का विस्तृत एवं विशद विवेचन करना नहीं था, अपितु अनन्य प्रेम की सिद्धि एवं प्रद्वैत सत्त्व के मात्मात्कार के निमित्त मन को तद्गुरूप बनाने के लिए योग के उपयोग की ओर संकेत करना था । इसीलिए कबीर की बाणी में योग सबकी विस्तारों का अभाव है ।

कुण्डलिनी—कबीर ने कुण्डलिनी के जागरण पर भी पर्याप्त जोर दिया है । इसके जागरण के लिए इडा-पिण्डला के प्रवाह को रोकना आवश्यक है ।

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ८८, पद ४

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २६९, पद १६

इसके जागते ही सुपुष्पा का मार्ग खुल जाता है और उसमें प्राणवायु ऊर्ध्वगामी हो जाती है —

“सुतिहर सूर द्वार इस मूदे, सागी जोग जुग तारी ।

×

×

×

उलटी राग गौर बह आया, अमृत धार चुवाई ॥

×

×

×

प्रेम पिपासे पीबन सखे, सोवत नागिनी जामी ॥”

“यह कुण्डलिनी मूलाधार के अधोभाग में स्थित है। कहते हैं कि वहाँ एक त्रिकोण चक्र में स्थित स्वर्णमूर्ति है। उसे साढ़े तीन बलया में परिवेष्टित करती हुई कुण्डलिनी सुपुष्प सपिण्णी की भाँति स्थित है। सहस्रारचक्र में नित्य पुरुष का निवास है। कुण्डलिनी की प्रमुष्णावस्था में बाह्य मूर्ष्टि धलती रहती है, किन्तु योग द्वारा उसके जाग्रत हो जाने पर बाह्य मूर्ष्टि पुरुष में विनीत हो जाती है।”

अमृत—सहस्रार में स्थित चन्द्र से अमृत स्रवित होता रहता है जो दूडा नाडी से प्रवाहित होता रहता है जिसे मूलाधार में स्थित सूर्य ग्रहण करता रहता है और उसके स्थान पर बिप उत्पन्न करता है जो शरीर में व्याप्त होता रहता है जिससे असाधारण जरा एवं मृत्यु का सामना करना पड़ता है। योगी योग उपाय से उस अमृत का सदुपयोग करके बिप-प्रभाव में मुक्त होकर अमर हो जाते हैं। इस अमृत-साव को कबीर निर्भर-रम भी कहते हैं —

“नीभर और रस पीबिये, तहा भवर मुफा के घाट रे’ ।”

तथा

“नीभर श्री अमो रस निकसै, तिहि मदिराबल छाका ॥”

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १११, पद ७८

२. लघुयाग ग्रन्थिना तन, पृष्ठ २

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ८८, पक्ति १०

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १३६, पद १५५

उद्बुद्ध कुण्डलिनी क्रमशः षट्चक्रों का भेदन करती हुई सहस्रार चक्र में शिव से जा मिलती है। इसको शिव-शक्ति संयोग भी कहते हैं। कबीर शिव शक्ति को ईश्वर-गोरी भी कहते हैं।

कबीर की योग-साधना का स्वरूप— कबीर की योग-साधना में अनेक साधनाओं का मिश्रण है। उनके समय में योग के भी अनेक रूप प्रचलित थे। हठयोग में उनमें से बहुतसी बातों का समावेश कर लिया गया था। फिर भी कबीर ने उन सब बातों को अपने ढंग से ही स्वीकार किया। जिस प्रकार उन्होंने कुण्डलिनी-योग की उपयोगी बातों को स्वीकार कर लिया उसी प्रकार मन्त्रयोग, लययोग और शब्द-योग की सारभूत बातों को भी अपना लिया। वहीने की आवश्यकता नहीं कि नाम-सुमिरण जिसको हम मन्त्रयोग भी कह सकते हैं, सुरति शब्द-योग का ही रूप है। इसका लक्ष्य मन को नाम स्मरण में इस प्रकार लगा देना है कि उसका अपना पृथक् अस्तित्व ही न रह जाये। लययोग का लक्ष्य भी यही है। इसमें साधक अपने को माध्य में विलीन कर देता है। इसको कबीर 'ली' या 'लिय' कहते हैं। सुशुद्ध-शब्द योग में मन्त्र-योग और लययोग, दोनों का मिलन हो जाता है। बाह्य शब्द अन्तर्मुख होकर उच्चरित से अनुच्चरित एवं अनाहत नाद में परिवर्तित होकर शून्य रूप में परिणित हो जाता है। परमात्मा का नाम ही योग की चरम दशा में परमात्मा हो जाता है और उसमें साधक हूब जाता है।

सहजयोग—संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि कबीर का योग मनो-योग है जिसका वे सहजयोग भी कहते हैं। इसको न तो अष्टांग योग ही कह सकते हैं और न षडंग हठयोग ही, क्योंकि इसमें किसी त्रम, श्रम, या कृत्रिमता के लिए अवकाश नहीं है। यद्यपि कबीर ने यम-नियम की कोई चर्चा नहीं की, किन्तु उनका कहीं गहन भी नहीं किया। हाँ, उनके सहजयोग में कठोर नियमों का, जिनमें श्रम एवं दिखावा अधिक है, समावेश नहीं है। आसन की दृढ़ता पर जोर देकर कबीर ने उसके भेद-विस्तारों को छोड़ दिया है। वे प्राणायाम और उसके महत्त्व को अच्छी तरह समझते हैं, किन्तु बुम्भक को अधिक अनुकूल समझते हैं —

“जब कुम्भकु भरिपुरि जीना, तब बाजे अनहद बीना’ ।”

अनेक नाडियो की ओर सवेत करते हुए भी कबीर ने इडा, पिंगला और सुषुम्ना का ही नाम लिया है। इडा पिंगला से तो उन्होंने भाटी का काम लिया है। कबीर क सहजयाय म सहयोग देने वाली नाडी सुषुम्ना है। इसी के मार्ग से वे वायु को उलटते हैं और दर्शने के मार्ग से वे सोती हुई कुण्डलिनी को जगाकर ब्रह्मरन्ध्र म से जाते हैं जहाँ वह पत्निरूपिणी कुण्डलिनी शिव से मिलती है। इस दशा म परमानन्द की प्राप्ति होती है। पद चक्रा का भेदन भी सुषुम्ना के मार्ग के सुनने पर ही होता है। सुषुम्ना ब्रह्मरन्ध्र का मार्ग है और ऐसा प्रतीत होता है कि कबीर ब्रह्मरन्ध्र और सुषुम्ना म विशेष प्रन्तर नहीं मानते। ‘भवर गुफा’ सुषुम्ना और ब्रह्मरन्ध्र, दोनों को एक साथ सवेत करती है। इस ब्रह्मरन्ध्र म कबीर को आराध्य परम ज्योति का साक्षात्कार होता है। इस ‘दरीबे’ से भाकर मन पवन के साथ विलीन हो जाना है। इस अवस्था को कबीर इस प्रकार व्यक्त करते हैं —

“उनमन मनुषा मुनि समाना, बुबिधा दुर्मति भागी ।
कहु कबीर अनुभौ इहु देस्या, राम नाम तिव सापी’ ॥”

इसको कबीर मन की निर्वाण अवस्था भी कहते हैं —

“कबीर यह मन बत गग, जो मन होता काल्हि ।
ब्रगरि ब्रठा मेह ज्युं, गया निबाणा चाति’ ॥”

योगियों का कहना है कि ‘सहस्रार’ से स्थित चन्द्र ॥ अमृत स्रवित हाता है जिसे मूलाधार म स्थित सूर्य सोखता रहता है। योगी लोग उसे उपाय से पीकर अजर अमर हा जाते हैं। कबीर उम चन्द्र का वर्णन तो नहीं करते जिससे अमृत स्रवित होता है, किन्तु वे वहाँ एक निर्भर अवश्य मानते हैं जहाँ

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३०८, पंक्ति ५
२. आर्यर एवेलन सपेष्ट पावर, पृष्ठ ५
३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २६१, पद ६१
४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३०-२२

से अमृत भरता रहता है' और कबीर का अनुभव है कि उसे पीकर साधक 'मत्वाला' हो जाता है। कबीर का यह अमृत, मैं समझता हूँ, कायिक रस नहीं है, अपितु आध्यात्मिक आनन्दमात्र है।

मुद्रादि—कबीर ने किसी विशेष मुद्रा का उल्लेख नहीं किया, किन्तु विभिन्न चक्रों में आराध्यदेव के ध्यान की बात अवश्य कही है जिसका उल्लेख पहले ही किया जा चुका है। भूलवश पर कबीर ने विशेष जोर दिया है क्योंकि इसका प्रभाव प्राणायाम की दृढ़ता पर भी पड़ता है।

ध्यान और नाद—ध्यानविन्दूपनिषद् योगी को अनाहतनाद सुनने की प्रेरणा देता है। साथ ही वह ध्यान के सबध में भी निर्देशन करता है। पुरक के साथ नाभिकमल में स्थित चतुर्भुज रूप देव एवं सन के फूल के रंग का ध्यान करना चाहिये, कुम्भक के साथ कमलासन ब्रह्मा का ध्यान करना चाहिये तथा रेशक के माथ आजाचक्र में स्थित त्रिलोचन चन्द्र का ध्यान करना चाहिये।

ध्यान की दृष्टि से कबीर अनाहत, आजा और सहस्रार—इन तीन चक्रों का विशेष उल्लेख करते हैं, यद्यपि 'कदली कुसुम दल' का उल्लेख करके वे सर्वदेवमय 'नाभिकमल' का भी ध्यान रखते हैं। कमलाकान्त, श्रीरंग, श्रीगोपाल आदि नामों से कबीर किसी आकार की ओर इंगित नहीं करते किन्तु 'कदली कुसुमदल' आदि से वे ध्यान के लिए आशय अवश्य सोज लेते हैं। जब सालब मन निरालब होकर विलय को प्राप्त हो जाता है तभी आत्मदत्ता प्राप्त हो जाती है।

वायु और मन—यह तो पहले ही कहा जा चुका है कि प्राण के माथ

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १११, पद ७४

तथा पृष्ठ १३८, पद १५३

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६८, पद ३१

३ ध्यानविन्दूपनिषद्, १-३

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ८८, पद ७

मन का गहन संबंध है बिल्कुल उसी प्रकार जिस प्रकार कि मन का वासना के साथ है। इसीलिए हठयोग प्रदीपिका में कहा गया है—‘चित्त को प्रवृत्ति में दो कारण हैं—एक वासना और दूसरा प्राणवायु। इन दोनों में से एक भी क्षीण हो तो दोनों ही बाध का प्राप्त हो जाते हैं अर्थात् वासना का क्षय होने पर प्राण और चित्त दोनों क्षीण हो जाते हैं और प्राण क्षीण होने पर चित्त और वासना दोनों नष्ट हो जाते हैं।’ ‘जो पवन को बाध नेता है वही मन को भी बाध लेता है और जो मन को बाध लेता है वही पवन को भी बाध लेता है।’ ‘कबीर भी मन-पवन’ के मध्य को भली भाँति समझते हैं। वे यह जानते हैं कि जहाँ पवन लीन होता है वही मन भी लीन होता है।

वायु अपने ऊर्ध्वगमन के साथ मन को भी ले जाता है और मन के ऊर्ध्वगमन में वायु का ऊर्ध्वगमन भी सन्निहित रहता है। मन के स्थिर और विक्षय का एक ही अर्थ है। जबतक मन में वृत्तिपाँ रहती हैं तबतक उसकी चंचलता या अस्थिरता मिट्ट है। मन के स्थिर होने पर प्राण स्थिर हो जाते हैं और प्राण (वायु) स्थिर से बिन्दु (बॉय) स्थिर होता है जिससे शरीर को मत्त्व एवं स्थिर प्राप्ति होना है—

‘मन. स्थिरं स्थिरो वायुस्ततो बिन्दु स्थिरो भवेत् ।
बिन्दुस्थिरास्तिदा सत्त्व पिण्डस्त्वं प्रजापते ॥’

कबीर मन के मारने की बात पर बहुत जोर देते हैं। इसी को सूची फना’ की स्थिति बताते हैं। कबीर जहाँ मन की स्थिरता पर जोर देते हैं वहाँ बिन्दु’ की स्थिरता पर भी जोर देते हैं क्योंकि वे जानते हैं कि इस सत्त्व की प्राप्ति होती है जिससे मन स्थिर होता है। इसीलिए वे कहते हैं—

१. हठयोग प्रदीपिका, ४ २२
२. हठयोग प्रदीपिका, ४ २१
३. हठयोग प्रदीपिका पृष्ठ १५७, पद २०२
४. हठयोग प्रदीपिका, ४ २३
५. हठयोग प्रदीपिका, ४-२६

“सुप्पने बिंद न देई करुना,
ता काजो कू जुरा न भरणा’ ।’

श्रोत्रादि इन्द्रियो का प्रेरक मन है, मन का प्रेरक मारुत है और मारुत का नाथ लय (मनोलय) है। वह लय नादाश्रित है अर्थात् नाद में मन लय को प्राप्त हो जाता है —

“इन्द्रियाणा मनोनाथो मनोनाथस्तु मारुतः ।
मारुतस्य लयो नाथः स लयो नादमाश्रितः’ ॥”

मन, मारुत और नाद—कबीर भी इन्द्रियों को अविकृत करने के लिए मन को अधिकृत करने की बात कहते हैं। जबतक मन बाबू में नहीं होगा तब तक इन्द्रिया भी काबू में नहीं आती —

“मन न मारुया मन करि, सके न पच प्रहारि’ ।”

इन्द्रिय-विषयो में रमा हुआ मन उम समय तक वश में नहीं आ सकता जबतक कि उसको विषयो से विमुख न किया जाये। इस अभिप्राय से कबीर कहते हैं :—

“कबीर मन बिकरं पइजा, गया स्वादि कै माथि ।
गलका जामा बरजता, अब क्यू आवै हाथि’ ॥”

साधना की सफलता मन रूपी मूंग को मारने में है। जिस प्रकार नाद-मुग्ध हरिण मारा जाता है उसी प्रकार नाद-बन्धन मन भी मारा जाता है। यो तो कबीर ने मन मारने के अनेक साधन बतलाये हैं, किन्तु उनमें से एक साधन नादानुसन्धान भी है जो योगमें सबधित है। इसीलिए वे सुरति-निरति के साथ नाद की आवश्यकता पर जोर देने हुए कहते हैं —

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २००, पद ३३०
२. हठयोग प्रदीपिका, ४-२८
३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २२-१४
४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २६-१६

“मुद्रा निरति सुरति करि सिगौ, नाद न यहै पारा”।”

मन और नाद—मन के विनय के लिए जिस प्रकार ज्योति का ध्यान आवश्यक है उसी प्रकार नाद-श्रवण भी आवश्यक है। राजा राम की ज्योति कबीर की अन्तर्दृष्टि लग जाती है और ‘मनाहत नाद’ में उनकी अन्तःश्रुति लग जाती है। यह अन्तर्दृष्टि और अन्तर्श्रुति मन की ही एक स्थिति है। धीरे-धीरे मन इन्हीं में लीन हो जाता है —

“राजा राम मनहद किगुरी बाजै,
आकी दृष्टि नाद सब सागै”॥”

तथा—

“जगत धुर मनहद कीगरी बाजै,
तहा दीरघ नाद ल्यौ सागै”॥”

नाद की अवस्थाएँ.—मनाहत नाद की चार अवस्थाएँ होती हैं—
(१) आरम्भ-स्था, (२) घटाव-स्था, (३) परिचयाव-स्था, और (४) निष्पत्ति-
अवस्था। निम्न श्लोक दृष्टव्य है—

‘आरम्भश्च घटश्चैव तथा परिचयोऽपि च ।
निष्पत्ति संबंधोऽपि स्यादवस्थाचतुष्टयम्’॥”

“जब प्राणायाम के अभ्यास से मनाहत चक्र में वर्तमान ब्रह्मप्रणय का भेदन होता है तो हृदयाकाश में उत्पन्न आनन्दजनक, असकार-भ्रुकृति के समान मनाहत ध्वनि देह के भीतर सुनायी पड़ती है।

घटाव-स्था में प्राणवायु अपन साथ अपान, नाद और बिन्दु को एक

- १ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १०६-३६
२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २६५, पद ४
- ३ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १३०-१५३
४. हठयोग प्रदीपिका, ४-६६

करके मध्य चक्र में स्थित होती है जो कठ-म्यान में है। यहा कुम्भक द्वारा विष्णु-ग्रन्थि के भेदन से अतिशून्य (कठाकाश) में भेरा-नाद जैसा विविध-नाद-भयदं थबरागोचर होता है।

तीसरी अवस्था में अमृगध्याकाश में मर्दल-वाच की सो ध्वनि होती है जो प्राणवायु के महाशून्य (भीहों के बीच के शवकाश) में स्थित होने पर सुनायी पड़ती है। इस अवस्था में अनेक सिद्धियां भुग्ध करने आती हैं, किन्तु उनके तिरस्कृत होने पर सहज आत्मानन्द का उदय होता है और योगी दोष, दुःख, जग, व्याधि, क्षुधा, निद्रा आदि से मुक्त हो जाता है। यहाँ प्राज्ञाचक्र है जिसकी ग्रथि का नाम रुद्र-ग्रन्थि है। इसी ग्रथि के भेदन के उपरान्त प्राण-वायु भ्रुकुटि-आकाश में प्राप्त होती है इस स्थान को शर्वपीठ या शिवालथ भी कहते हैं।

चौथी अवस्था में प्राणवायु ब्रह्मरन्ध्र में पहुँचती है। इस अवस्था में वही और वीणा का शब्द सुनायी पड़ता है। इस अवस्था में सुनाई देने वाले नाद के भी अनेक भेद किये गये हैं। कहते हैं कि आदि में ममृद्र, मेध, भेरो और डमरु का सा शब्द सुनाई पड़ता है। अन्त में किकिणी, वेणु, वीणा, मलि-शुञ्जन जैसा शब्द सुना जाता है। इस प्रकार सूक्ष्मतर नाद की सुनता हुआ योगी का मन भी भीना (धीण) होता चला जाता है। एक अवस्था ऐसी आती है जिसमें नाद के विलय के साथ मनोविलय भी हो जाता है।

अनाहत नाद के अग्य नाम—अनाहत नाद के कबीर ने भी अनेक नाम बतलाये हैं। वे उसको वही गगन-गर्जना, कही 'अनहत् तूरा', कही अनहद बेन, कहीं अनहद कीगुरी और कही 'अनहद बाजा' नाम से अभिहित करते हैं। 'अनहद भकार' का प्रयोग भी उन्होंने अनाहत नाद के लिए ही किया है किन्तु कही ऐसा प्रतीत नहीं होता कि इन शब्दों का प्रयोग उन्होंने किसी भेद-दृष्टि से किया है।

“गुण और गुणी में अभेद है। आकाश का गुण शब्द है। जबतक शब्द सुनायी पड़ता है तबतक आवाज की कल्पना है। मन के साथ शब्द

के विलय हो जाने से जिस नि शब्द परब्रह्म की अनुमूर्ति होती है उसे ही परमात्मा भी कहते हैं।" कबीर का लक्ष्य भी 'मनाहत नाद माम' का सुनना नहीं है। उनका लक्ष्य उससे आगे असीम का साक्षात्कार करना है। वे ध्वनि के मार्ग से सहज में मिलने की बात कहते हैं —

“स्वादि पतम जरं जरि जाई,
अनहद सो मेरी चिन न रहाई।”
“कहे कबीर धुनि सहारि प्रगटो,
सहजि मिर्गना सोई ॥”

लक्ष्य—मनाविलय की स्थिति को कबीर 'गून्ध' की स्थिति भी कहते हैं। जिसकी 'तो' गून्ध में है वे उसी को 'जागेस्वर' बताते हैं —

“कहे कबीर सोई जागेस्वर,
सहज सुनि ह्यो लागे।”

अन्यत्र यह कहा जा चुका है कि 'तय' का तात्पर्य मन का वृत्तिहीन कर देना है। 'सुनि मडल में धरो धियान' कह कर कबीर इसी अवस्था की ओर निर्देश करते हैं। इस अवस्था में जीव की क्या स्थिति होती है, इसका परिचय कबीर अपनी इस पंक्ति से देते हैं —

“अंध परं जीव जेहे जहां,
जीवत ही ले राखी तहां।”

इस अवस्था में शरीर और मन दोनों से मक्ख नहीं रहता। जब मनो-वृत्तियां नष्ट हो जाती हैं तो शरीर की सत्ता भी साधक के लिए नहीं रहती

१. हठयोग प्रदीपिका, ४-१०१

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २११, पद ३६६

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १४०, पंक्ति ५

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १०६, पद ६६

५. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १६८, पंक्ति २३

६. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १६८-३६

और मन न समझ बहोँ होता जब वह ब्रह्ममय हो जाता है । कबीर ने इसी बात को इन शब्दों में व्यक्त किया है —

तन नाहीं कब ? जब मन गाहि
मन परतोति कहा मन माहि^१ ।

मन ब्रह्ममय उस समय होता है जबकि वह गंगा यमुना के संगम पर जा दसव द्वार पर स्थित है स्नान करके पावन हो जाता है—

नन मज्जव फरि दमव द्वारि,
गंगा जमुना मधि बिचारि ।

सम्भवतः वहाँ कुछ न देखकर साधवा को निराशा हो इसलिए कबीर मन्त्र बरतत है —

नाहीं देखि न जइये भाणि जहा नहीं तहा रहिये साणि^२ ।

और समझाते हुए कहते हैं कि जहाँ आप योगी को कुछ नहीं दीखता वहाँ आपका आराध्य है । आप उसे पहिचानने का प्रयत्न कीजिये —

जहा नहीं तहा कछु जाणि
जहा नहीं तहा तेहु पछाणि^३ ।

अस अवस्था को कुलाणव तत्र न ध्यान का वन रूप बतलाया है जा विलक्षण है और जिममें न शय है न मनत्र है जहा प्रकाश-भुञ्ज की सी

१ कबीर ग्रंथावली पृष्ठ १६८ पंक्ति २१

२ कबीर ने ब्रह्मरन्ध्र को दमवा द्वार कहा है—

दसव द्वार नागि गई तारी पृष्ठ १८१ पद २७३

३ कबीर ग्रंथावली पृष्ठ १६८ पंक्ति १७

४ कबीर ग्रंथावली पृष्ठ १६८ पंक्ति १६

५ कबीर ग्रंथावली पृष्ठ १६८ पंक्ति १५

६ कुलाणव तत्र १६

दोष्टि, सागर की सी गर्भारता तथा आकाश की सी व्याप्ति है ।

“इस सबल्प-विकल्पहीन स्थिति को योग को भाषा में अनेक नाम दिये गये हैं । समरमत्व, सहजावस्था, राजयोग, समाधि, उन्मनी, मनोन्मनी, अमरत्व, शून्य, सून्यासून्य, परमपद, अमनस्क, अद्वैत, निरात्मक, निरजन, बीजमुक्ति, सुरीयावस्था आदि से एक ही अवस्था का बोधन होता है । इसे अवस्था में चित्तवृत्तियों का निरोध हो जाने से सुख-दुःख से मुक्ति हो जाती है । यह निर्विकार अवस्था होती है । इसीके नाम में देह-त्याग के उपरान्त विवेक ब्रह्म अथवा परममुक्ति की प्राप्ति हो जाती है जिसे स्वकृपाज्ज्ञान भी कहते हैं ।”

कबीर ने उन्मनी, मनोन्मनी, शून्य, परमपद, अद्वैत, निरात्मक, निरजन, जीवनमुक्ति आदि नामों से इसी अवस्था की ओर संकेत किया है, किन्तु इस अवस्था को वे सत्ताहीन नहीं मानते । उन्मनी अवस्था में समग्र ब्रह्मांड पिंड में आभासित होने लगता है ।

निष्कर्ष—कबीर ने योग को प्रेम से आश्रित किया है । जिस निरजन की हठयोगियों ने अवस्था माना है उसको कबीर ने प्रायः एक सत्ता के रूप में ही स्वीकार किया है । इसका कारण उनका प्रेमातिरेक है । इस प्रेम के अतिरेक से वे योग, ध्यान और तप को विकार कह डालते हैं । वे सर्वत्र निरजन राम की देखते हुए उसी का आश्रय लेते हैं ।—

“अन्न भावे अजन जाह, निरजन सब घटि रह्यो समाइ ।
जोग ध्यान तप सबे विकार, कहै कबीर मेरे राम आधार ।”

‘राम रसायन’ के सामने वे सिद्धियों को हेय समझकर तिरस्कृत कर देते हैं । और तो और, ज्ञान तक को वे विकारों का कारण कह कर हृदि-प्रेम को उत्कृष्ट बना देते हैं —

१ आर्थर एवेसन, स्पेण्ट पाजर, पृष्ठ १६६

२ कबीर प्रभावती, पृष्ठ २०२, पद ३१७

“का सिधि साधि करौ कुछ नाहीं, राम रसाइन मेरी रसना माहीं ।
नहीं कुछ ग्यान ध्यान सिधि जोय, तार्थ उपजै नाना रोग ।
का बन में बसि भये उदास, जे मन नहीं छाडै छासा पास ।
सब कृत काच हरी हित सार, कहै कबीर तजि जग ब्योहार^१ ।”

संक्षेप में यही कहा जा सकता है कि ज्ञान और योग को कबीर अपने
में पूर्ण नहीं मानते, हरिप्रेम में ही उनकी पूर्णता सिद्ध होती है ।

कबीर का चिन्तन-पक्ष

यह कहन की आवश्यकता नहीं है कि कबीर का साधना-पक्ष बड़ा प्रबल है। कबीर योगी भी है और भक्त भी, किन्तु योग को वे प्रेम सिद्धि का ही एक साधन मानते हैं अन्यथा हरि प्रेम के नामन के याग को व्यर्थ न कह डालते। इतना ही नहीं, हरि प्रेमी कबीर ने ज्ञान एक का व्यर्थ कह दिया है। इसका तात्पर्य यह नहीं है कि याग और ज्ञान का उनका लिए कोई उपयोग ही नहीं है। वे याग को वृत्तियाँ के मनन के लिए और ज्ञान को तात्त्विक बोध के लिए भक्ति का सहयोगी मानते हैं।

योग उनकी व्यक्तिगत साधना है जिसका सम्बन्ध बल उन्हीं से है, किन्तु प्रेम में उनकी व्यक्तिगत साधना होती हुई भी उसका उदय प्रसार से होता है जहाँ योग का कोई काम नहीं है, किन्तु ज्ञान उस प्रसार के विदलेपनात्मक बोध के लिए भी आवश्यक रहता है। जैसे-जैसे उन्होंने प्रसार को समझा है वैसे-वैसे उनका प्रेम व्यापक एवं गहन होता गया है। यहाँ तक कि उनका सुधारवादी दृष्टिकोण भी उनके ज्ञान से प्रेरित है। उनके इस दृष्टिकोण में जहाँ ज्ञान की प्रेरणा है वहाँ प्रेम का आन्तरिक भी है। ज्ञान ने उनके प्रेम को साजित करके चमका दिया है जिससे उन्हें समदृष्टि प्राप्त हुई है। ज्ञान सत्य का उद्घाटन करता है जिस कबीर ध्येय और प्रेम, दोनों रूपों में देखते हैं।

कबीर के ज्ञान की दो भूमिकाएँ हैं जो उनके चिन्तन पर आधारित हैं। एक भूमिका पर वे मोक्ष-रक्षाण में प्रवृत्त होते हैं जहाँ वे सुधार के प्रस्ताव एवं कुत्साश्रा की भर्त्सना करके विषमता को समता से पाटना चाहते हैं। दूसरी भूमिका पर वे परमात्मा के प्रथम निमग्न हस्त चल जाते हैं। उनके प्रेम की चरम परिणति प्रिया, प्रेम और प्रेमी की एकता में होती है।

यहने की आवश्यकता नहीं कि कबीर का ज्ञान क्षेत्र अद्वैतपरक है, किन्तु प्रेम क्षेत्र के पक्ष पर कबीर का प्रस्थान विन्दु द्वैतपरक है। प्रेम के बीच का

भाव है अर्थात् आश्रय और आलम्बन के बीच में प्रेम पुल का काम करता है किन्तु प्रेम की एक विशेषता है कि वह अपनी अनन्यता की दशा में प्रेमी को प्रियमान कर देता है। इस तथ्य की पुष्टि कबीर के ही शब्दों से की जा सकती है —

“तू तू करता तूं भया, मुझ में रही न हू।
घारी केरी बलि गई, जित देखों तित तू” ॥”

अतएव प्रेम अपने प्रारम्भ में द्वैतपरक तथा परिणति में अद्वैतपरक है। उस अद्वैत की विवेचना कबीर के चिन्तन-क्षेत्र की वस्तु है। वह अद्वैत तत्त्व क्या है, इसका उत्तर कबीर ने अनेक प्रकार से दिया है।

अद्वैत तत्त्व—“वह अद्वैत तत्त्व अदभुत है, कहने में नहीं आ सकता और हो सकता है कि वहे हुए पर मुनने वाले को विश्वास न हो क्योंकि मुनने वाले की अनुभूति भिन्न हो सकती है” ॥” इसीलिए कबीर कहते हैं —

“पारब्रह्म के तेज का कंसा है उनमान।
कहिबे कूं सोमा नहीं, देख्या ही परवान” ॥”

उस अद्वैत तत्त्व को कबीर ने अनेक नामों से अभिहित किया है। पारब्रह्म, ब्रह्म, परमारमा, हरि, निरजन, घलस, बालिक, निर्गुण, भगवान, राम, पुरुषोत्तम आदि अनेक नामों से वे उसी अद्वैत तत्त्व की ओर संकेत करते हैं। वह शुण विहीन है। उसका न कोई रूप है, न रंग है। उसमें देखने की कोई चीज नहीं है। उसका कोई नाम भी नहीं रखा जा सकता क्योंकि वह निर्गुण और निराकार है। इसीलिए कबीर अपनी समस्या प्रस्तुत करते हुए कहते हैं —

“अब गति की गति क्या कहू, जस कर गाव न नाव।
गुन बिहून का देखिये, काकर धरिये नाव” ॥”

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ५-९
२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १८-३
३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १२-३
४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २३८, पंक्ति १४-१५

सामर्थ्य एव द्योतित—उस भट्टित तरंग के सम्बन्ध में कबीर की अनुभूति अद्भुत है। वही कारण के बिना ही कार्य हो जाता है। “यह मुख के बिना खा सकता है, धरणा के बिना धर सकता है, निद्रा के बिना सोल सकता है, स्थान को छोड़े बिना ही दसा दिसाओ में फिर सकता है, हाथों के बिना तातो बजा सकता है, बाजे के बिना मंगीत प्रस्तुत कर सकता है और शब्द के बिना अनाहत् नाद ध्वनित कर सकता है। उसे कोई बिरसा हो जान सकता है।” यह वर्णन उस भट्टित सत्त्व की शक्ति और सामर्थ्य का स्रोतक है। इस प्रकार का वर्णन कबीर की कोई विशेषता नहीं है। उपनिषदों ने भी उसकी शक्ति एव अनुभूति का वर्णन इसी प्रकार किया है। ‘अपाणिपादो जयनो ग्रीहीता प्रश्रुत्यचक्षुः स शृणोत्यङ्गणं’ आदि शब्दों में श्वेताश्वतर उपनिषद् ने उसकी महिमा का प्रतिपादन किया है तथा “आसीनो दूर ब्रजति शयानो याति सर्वतः” कहकर कठोपनिषद् ने परमात्मा की महिमा के वर्णन करने की उसी शैली का उपयोग किया है।

बेश-काल—कोई कृति उसके लिए असम्भव नहीं है किन्तु वह किसी कृति में बाध भी नहीं है। देश और काल की सीमाएँ भी उसे बाध नहीं करती। ‘न वह दूर है न निकट है।’ ‘जिससे सम्बन्ध में न उदय का प्रश्न’ चलाता है और न अस्त का।’ ‘न उसका आदि है और न अन्त है।’ वह काल के विकारों से परे है। “न वह बाल है, न युवा और न वृद्ध ही।” वह अजर-

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १४०, पद १५६
२. श्वेताश्वतर उपनिषद् ३-१६
३. कठोपनिषद् १-२-२१
४. ‘नहीं सो दूर नहीं सो निगरा।’

—कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २४२

५. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १४८, पंक्ति २१
६. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २३०, पंक्ति १६
७. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २४२, पंक्ति ७

अमर कहा जाता है।^१ न वहाँ दिन है न रात है, समय का कोई चिह्न वहाँ नहीं है—

“तहाँ न ऊयें सूरज चन्द, आदि निरजन करे अनन्व’ ।”^२

एक अन्य स्थान पर ‘जाके सूरज कोटि करे परकाम’ तथा ‘कोटि चन्द्रमा गह्वे चिराक’ कहकर उस अद्वैत तत्त्व को मूर्त्य और चन्द्रमा का कारण भी सिद्ध कर दिया है। कबीर की इस उक्ति को मुण्डकोपनिषद् का समर्थन प्राप्त है —

“अ तत्र सूर्योभासि न चन्द्र तारक
नेमा विद्युतो भान्ति कुतोऽयमग्नि ।
तमेव भास्तमनुभासि सर्व
तस्या भासा सर्वेभिव विभासि’ ॥”

अवस्था—वह तत्त्व किसी अवस्था में प्राप्त नहीं होता। वहाँ न संयोग है और न वियोग है, न धून है और न छाया है। उसे न गीतल कह सकते हैं और न तप्त ही। वह न उत्पन्न होता है और न वष्ट होता है। इसलिए कबीर उसे ‘सत्य’ कहते हैं।

सत्य—सत्य वह है जो स्थिर रहता है। जो विकार को प्राप्त नहीं होता। जहाँ विकार होता है वहाँ विनाश की स्थिति भी निश्चित है और जहाँ विकार और विनाश है वहाँ सत्य नहीं है। जो उत्पन्न और विनष्ट होता है वह असत्य (भूठ) है।^३

सत्य की खोज—उस सत्य की विवेचना वे औपनिषादिक ऋग मे ‘नेति-नेति’ की शैली में करते हैं। उस अद्वैत तत्त्व को ‘इत्यमिद’ कहकर सीमित नहीं किया जा सकता। अतएव वे उसकी विलक्षणता को ‘ऐसा भी नहीं’, ‘ऐसा भी नहीं’ कहकर ही प्रतिपादित करते हैं —

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १४६, पक्ति ४

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १६६, पक्ति २२

३. मु० उप० २-२-१० ,

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २३२, पक्ति २१

“देवी न देवा पुजा नहीं जाय, भाई न बघ माई नहीं बाप’ ।”

× × × ×

“अमिलन मिलन घान नहीं छाहा, दिवस न राति नहीं है ताहा’ ॥”

× , × ×

“मुनि असखल रूप नहीं गेवा, द्विष्टि, अत्रिष्टि छिन्यो नहीं पेसा ।

बरन अबरन बध्यो नही जाई, × × ×

मादि अति ताहि नहीं मधे, बध्यो न जाई आहि अकये’ ।”

वह सत्य अखंड एवं पूर्ण है । वह सर्वव्याप्त एवं निर्विकार है । उसको किसी विशेष व्यक्ति वस्तु या स्थान में दखना अनुचित है क्योंकि उसकी अखंडता अधुण्य नहीं रहती । किसी प्रकार की सीमा उस अखंड अनन्त एवं पूर्ण सत्य को व्यक्त नहीं कर सकती । इस कारण कबीर उपनिषद् के स्वर में उस सत्य की व्यक्तिगत सीमा का विरोध करते हुए कहते हैं —

‘ना जसरय घरि ओतरि आवा, ना लवा का राख सतावा ।

देव कूति न ओतरि आवा, ना जसवे लं गोद सिलावा ।

ना वो म्वालन कं सग फिरिया, मोबरघन से न कर परिया ।

बावन होइ नही बलि छलिया, धरनी बेद लेन उपरिया ।

गडक सातिगराम ॥ कोला, मछ बछ हूँ जसहि न डोला ।

बोरो बंस्य ध्यान नही लावा, परसराम हूँ खत्रो न सतावा ।

ढारामती सरीर न छाड़ा, जवननाथ से प्यड न गाडा ।

कहे कबीर बिचारि करि, ये ऊँले ब्योहार ।

याही ये जे अगम है, सो बरति रह्या सतारि’ ॥”

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १६८, पवित्र १६

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १६६, पवित्र २१

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २३०

४ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २४२-२४३

इसी शैली में वे और भी आगे कहते चले जाते हैं —

“ना इहु मानुष ना इहु देव, ना इहु जती कहावं सेव ।
ना इहु जोबी ना भवधूता, ना इसु माइ न काहु पूता ।

×

×

×

ना इहु गिरहो ना ओबासी, ना इहु राज न भीछ भेंगाभी ।
ना इहु पिंड न इहत् राती, ना इहु ब्रह्मन ना इहु खाती ॥
ना इहु तथा कहावं सेल, ना इहु जीवं न मरता देख ॥”

यह सत्य ‘अनुभवकम्य’ है। न उसको “भावरूप कह सकते हैं न प्रभावरूप”। ‘वह न तो जलाने में जल सबता है, न काटने से कट सकता है और न मुलाने से भूल सकता है’। कबीर की इस उक्ति का समर्थन गीता के ये शब्द करते हैं —

‘नैन छिन्दन्ति शस्त्राणि, नैन दहति पावक ।

नैन क्नेदयन्त्पापो नैन शोष्यति मारुतः’ ॥’

कबीर उन्हें भारी या हल्का कहने में डरते हैं क्योंकि उसको उन्होंने तैयारी से कभी नहीं देखा^१। वह सत्य बड़े से बड़ा और छोटे से छोटा है^२। फिर उसको कभी व्यक्त किया जाये।

सत्य और नानात्व—जगत् के नानात्व की देख कर प्रायः सत्य में भी नानात्व का आरोप कर लिया जाता है किन्तु कबीर इस नानात्व को स्वीकार नहीं करते। अतएव ‘नानात्व’ का खंडन करते हुए वे ‘एकत्व’ का प्रतिपादन करते हैं —

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३०१, पद १२९

२ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १४८, पंक्ति २०

३ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १३६, पंक्ति १८

४ देखिये, गीता, अध्याय २-२३

५. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १७-१

६. देखिये, कठोपनिषद् :—‘अणोरणीयान्महतो महीयान्’ १.२.२०

“कबीर यह तो एव है, पट्टदा बीया भेष ।
भरम करम सब दूरि करि, सबही माहिं भलेख ॥”

कबीर ने अपनी इस साधना में बृ० ७५०^१ व स्वर का ही समर्पण किया है। कबीर का विश्वास है कि द्वैतानुभूति दुःख का कारण है। जिसको अद्वैतानुभूति हो जाती है उसी को क्षांति मिलती है और वह अनुभूति प्रेम में होती है —

“एक एक जिनि जानिया तिनहीं सख पाया ।
प्रम मोति ल्यो सीन मन, ते बहुरि न आया ॥”

कबीर को सबस एक ही तत्त्व का सत्य की प्रतीति होती है। उसी से पिछ और उसी से ब्रह्माण्ड पूरा है किन्तु वह सब को नहीं दीखता, केवल उसी को वह दिखायी देता है जिसको समदृष्टि प्राप्त है —

“ए सकल ब्रह्मण्ड ते पुरिया, अरु ब्रजा महिं मान जो ।
म सब घट अंतरि पेपिया, जय देखा नैन समान जो ॥”

अद्वैत तत्त्व की सम्यक्ता—वह अद्वैत तत्त्व उन लोगों को प्राप्त नहीं होता जिनकी दृष्टि विकृत है। दृष्टि विकार का कारण भ्रम है। जबतक भ्रम रहता है तबतक द्वैत की ही प्रतीति होती है किन्तु ज्ञानोदय होने पर द्वैत तिरोहित हो जाता है। ज्ञान भ्रम को नष्ट करके समदृष्टि प्रदान करता है और समान नैन में देखने पर वही अद्वैत तत्त्व सर्वत्र दिखायी पड़ता है। जिसको भ्रम निर्मित नानात्व के पीछे अद्वैत तत्त्व का साक्षात्कार नहीं होता वह आवागमन में मुक्त नहीं होता और भव-क्लेश उसे पीड़ित करता रहता है —

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ४६-१८

२ बृ० ७५० ४४ १६

३ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १४६, पद १८१

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६८, पद ३०

५ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ ६८ ३०

“दोई कहें तिनहीं को होजग,
जिन नाहिन पहिचाना” ॥”

इस उक्ति को कठोपनिषद् ने भी अपना समर्थन प्रदान किया है —

“भृत्योः स मृत्यु गच्छति,
य इह नानेन पश्यति” ॥”

वह तत्त्व न तो नेत्रों के द्वारा प्राप्तव्य है, न बाणी, तप और कर्म द्वारा ही उपलब्ध है। वह उसी को मिलता है जिसका अन्तर ज्ञान-ज्योति ने प्रकाशित हो गया है। जबतक अन्तर प्रकाशित नहीं होता तबतक द्वैत का आभास होता है किन्तु ज्ञान-ज्योति के कारण अन्तर के अवधार के मिट जाने पर एक परमात्मा की ही प्रतीति होती है —

“जब मैं था तब हरि नहि, अब हरि हैं मैं नाहि।
सब अधिमारा मिटि गया, अब बोवक देख्यो भाहि” ॥”

✓ आत्मा—आत्मा ही परमात्मा है। राम को कबीर आत्मा से अभिन्न मानते हैं^१। एक अन्य पद में कबीर कहते हैं कि—“उम (परमात्मा) और इस (आत्मा) में एकता है”^२। उपनिषद् के ‘तत्त्वमसि’ महावाक्य में भी इसी आशय की सिद्धि होती है। लोग भ्रम के कारण पिंड और ब्रह्मांड में भिन्न-भिन्न सत्ताओं की प्रतीति करने लगते हैं। सत्य तो एक ही है। जो ब्रह्मांड में है वही पिंड में भी है —

“ब्रह्माण्डे सो प्यडे जानि”^३।

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १०५, पंक्ति १८

२. कठोपनिषद्, २-१-११

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १५-३५

४. “आत्म राम अवर नहि दूजा”

—कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १३१, पद १३५

५. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १०५, पद ५३

६. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १६६-३२८

जिस प्रकार घड़े के भीतर भी आवास होता है और बाहर भी । उसी प्रकार इस शरीर के भीतर भी वही परमात्मा है जो इससे बाहर है । सब तो यह है कि इस शरीर की स्थिति भी उसी परमात्मा के अस्तित्व में है —

“आकाश गगन पाताल गगन हैं चहुँ दिसि गगन रहाइले ।

मानवमूल सदा पुरषोत्तम, घट घिनसँ गगन न जाइले ॥”

×

×

×

“हरि माँह तनु हँ तनु महि हरि हँ सर्व निरन्तर सोइ रे” ।”

जिस प्रकार जल और तरंग में कोई भेद नहीं होता, केवल एक विदोष रूप में जल को ही तरंग कह दिया जाता है उसी प्रकार आत्मा और परमात्मा में भी कोई अन्तर नहीं है । आत्मा को शरीर के सबंध से परमात्मा से पृथक् समझ लिया जाता है । जिस प्रकार तरंग का रंग मिथ्या है उसी प्रकार यह शरीर भी मिथ्या है ।

भेद की प्रतीति का कारण कबीर ने भ्रम में देखा है । जिस प्रकार काली, गोरी, धौरी आदिक गायों के भेद में दूध में भेद नहीं हो जाता उसी प्रकार शरीर-भेद से आत्मा की अनेकता सिद्ध नहीं होती ।

सत्य और जगत्—इस अद्वैत तत्त्व का व्यक्त करने के लिए कबीर अनेक सिद्धान्तों को एकत्र करते हैं उनमें से विवर्तवाद, परिणामवाद एवं प्रतिबिम्बवाद प्रमुख हैं । विवर्तवाद के अनुसार रज्जु में सर्प और सीप में रज्जु का भ्रम हो जाता है और रज्जु और सीप को भूल कर भ्रान्त मनुष्य सर्प और रज्जु को सत्य मान बैठता है । इसी प्रकार भ्रम के कारण लोग जगत् को सत्य मान बैठते हैं । उसके मूल में निहित सत्य को भूल जाते हैं । वह सत्य परमात्मा या ब्रह्म है । उसी की सत्ता के कारण हम जगत् की प्रतीति होती है जो नाना रूपों में दिखायी पड़ता है —

‘भूठे भूठ रह्यो उरभाई, साचा असल जग लक्ष्मा न जाई’ ।”

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २१८-१५

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २३५, पंक्ति २३

जिस प्रकार रस्सी के सबब से सर्प की उत्पत्ति केवल मन में होती है उसी प्रकार सत्य को लेकर भूठे नाम रख लिये जाते हैं —

“भूठे नाउ साच ले धरिया” ।”

भय, माया, मोह आदि का कारण सत्य ज्ञान का अभाव है। इसीलिए जीव भूठी आशा में अटका रहता है—उम आशा में जो उसको उमी भाति पीड़ित करती है जैसे निदाव में तृष्णा मृग को पीड़ित करती है। यह मिथ्या जगत जीव को भयभीत करता रहता है और रज्जु-सर्प के दृष्ट से वह उम समय तक मुक्त नहीं होता जबतक कि सत्य का परिचय प्राप्त नहीं होता —

“भूठ देखि जोष अधिक डराई,
बिना भवमम इसी दुनियाई।
भूठे भूठे सागि रहो आसा,
जेठ मास जैसैं कुरग पिपासा” ॥”

जब सत्य का ज्ञान हो जाता है तो मिथ्या प्रतीति नष्ट हो जाती है। यह तो पहले ही कहा जा चुका है कि सत्य और भूठ की पृथक्ता के लिए कबीर ने पास एक कमीटी है और वह है —

“साँच सोई जे पिरह रहाई।
उपजै बिनसै भूठ ह्वै जाई” ॥”

इस कमीटी पर जगत् असत्य ही टहरता है क्योंकि वह स्थिर नहीं है। वह उत्पन्न और नष्ट होता है।

अद्वैत तत्त्व को व्यक्त करने के लिए कबीर ‘परिणामवाद’ के सिद्धान्त का भी प्रयोग करते हैं। इसके अनुसार जगत्, ब्रह्म या परमात्मा का परिणाम

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २३६, पंक्ति २१

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २३६, पंक्ति १५-१६

३ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २३२, पंक्ति २२

शरीर भी नष्ट हो सकता है। कबीर इस शरीर को धूलि की पुडिया कहते हैं जो कुछ दिन तो दिखलायी देती है और अन्त में मिट्टी में मिल जाती है। यह शरीर रूपी कागज की पुडिया तभी तक उड़ती है जब तक प्राण-मयन वा संचार होता है।

मनुष्य समझना है कि उसका शरीर अमर है। इसीलिए वह इस पर गर्व करने लगता है। वह नहीं जानता कि यह झूठा है। वह प्राणों के लिए अनन्त साज सजाता है, किन्तु खबर उसे पल भर की भी नहीं है। जिस प्रकार सीतल पर बाज कभी भी आ भपटता है उसी प्रकार काल मनुष्य पर कभी भी आ भपट सकता है।

मृत्यु—मृत्यु ध्रुव है। हर किसी को मरना पड़ता है। ऐसी बात नहीं है कि रोगी ही मरता है वरन् बंद भी मरता है। जिस प्रकार हमारे पूर्वज मर चुके हैं, उसी प्रकार हम और हमारे परवर्ती भी मरेंगे। मृतक को रोने वाले, जलाने वाले और हा-हा करने वाले—सभी मरते हैं। अतएव मृत्यु ने सबध में किसी ने कुछ कहना सुनना व्यर्थ है —

“रोवणहारे भी मुए, मुए जलावणहार।
हा हा करते ते मुए, कासनि करौ पुकार॥”

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २५-३६
२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २२-२०
३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ११७-६१
४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १२१-१०४
५. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १२०-१०२
६. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ७२-६
७. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६४-६
८. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ७६-३२
९. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ७६-३१

यह कहा जा चुका है कि शरीर पंच तत्त्व के मिलने से निमित्त हुआ है और पंचतत्त्व अविगत से उत्पन्न हुए हैं। जब वे एक दूसरे से विपुक्त हो जाते हैं तब उस अवस्था को दुनिया वाले मृत्यु कहते हैं —

पंचतत्त्व अविगत थ उत्पन्ना एकै किया निवाना ।
विछूरे तत्त फिर सहज समाना रेख रही नहि आसा^१ ॥

यहाँ एक स्वाभाविक प्रश्न उठता है कि मरने वाला कौन है ? इस प्रश्न को बहुत महत्वपूर्ण मान कर वे पूछते हैं —

कौन मर कहु पडित जना
सो समझाइ कहौ हम सना ।^२

इस के उत्तर में वे स्वयं कहते हैं— मिट्टी मिट्टी में मिल जाती है और पवन पवन में मिल जाता है और दुनिया देखती है कि भुव्य रूप की होती है —

माटी माटी रहो समाइ
पवन पवन लिया संगि ताइ ।
कह कबीर मुनि पडित मुनी
रूप मुवा सब देख दुनी^३ ॥

जन्म—एक अर्थ रूपक में कबीर कहते हैं कि कायिक रूप का निर्माण मिट्टी से हुआ है और वह पवन के बल से खड़ा है। विट्ठ के मयोग से उसकी उत्पत्ति हुई है^४। वह मिट्टा है और पवन बोलने वाला है। इस मिट्टी के गरीर का ही नाम रखा जाता है। यह जन्म के पहले और मृत्यु व पश्चान और मोक्ष के बीच में भी मिट्टी के अतिरिक्त और कुछ नहीं है।

१ कबीर ग्रंथावली पृष्ठ १०२ ४४

२ कबीर ग्रंथावली पृष्ठ १०३ पक्ति ५

३ कबीर ग्रंथावली पृष्ठ १०३ पक्ति ६ ७

४ कबीर ग्रंथावली पृष्ठ १७२, पक्ति २२

५ देही माटी बोल पवना।

—कबीर ग्रंथावली पृष्ठ १०२ पक्ति ४४

पचीकरण का कारण यहा की माया है। अपना माया के बल से ब्रह्म ही इन शरीरों को बनाता है और वही बिगाड़ता है —

“भानं घड़े सँवारें सोई, यहु गोप्यद की माया” १

वियुक्त होकर पञ्चतत्त्व कहा चले जान ह ? यह भी एक महत्वपूर्ण प्रश्न है। इसके उत्तर में कबीर कहते हैं — पृथ्वी तत्त्व जल में, जल तेज में, तेज पवन में और पवन-तत्त्व वायु में जो आकाश का गुण है विलीन हो जाना है २।

कबीर का विश्वास है कि यह मनुष्य शरीर प्रति दुर्लभ है। यह बार-बार नहीं मिलता, किन्तु जीवन मरण को समान समझ कर पश्चात्ताप नहीं करना चाहिये ३।

✓

जगत्—वह जगत् भी जल की बूद में समान नश्वर है। इसकी उत्पत्ति और नाश में देर नहा लगती —

‘ज्यू जल बूद तँसा ससारा उपजत बिनसत लगै न बारा’ ४

यह जगत् उत्पन्न होता है और नष्ट होता है। उपन्न होकर प्राणियों के सामने ही यह जगत् नष्ट भी हो रहा है —

“उपजै निपजै निपजित भाई,
नमनहु बेखत इहु जग जाई” ५

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १७२-२६४

२ पृथ्वी का गुण पानी सोप्या, पानी तेज मिलावहिये।
तेज पवन मिसि पवन सबद मिसि, सहज समाधि सगावहिये ॥

—कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १३७-१५०

३ ज्यू जामण त्यू मरणा, पछितावा कसू न करिषा।

—कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १४५-१७३

४ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १२१-१०४

५ कबीर ग्रन्थावली, २७१, पद २५

"उसने त्रिगुणात्मिका माया से इस जगत् की सृष्टि की है और अपने मध्य ही अपने को छिपा लिया है। इस जगत् को उस परमात्मा ने कहने-सुनने के लिए बनाया है। लोग जगत् में ही भ्रान्त हो गये हैं, उस स्रष्टा को किसी ने नहीं पहिचाना।" एक सुन्दर रूपक में इस जगत् रूपी वृक्ष का रूप-चित्र कबीर ने इस प्रकार प्रस्तुत किया है —

"सूक बिरख यह जगत् उपाया, समझि न परै बिजस तेरी माया ।
साखा तोनि पत्र जुग चारो, फल दोइ पाष पुनि अधिकारी ॥"

त्रिगुणात्मिका माया से उत्पन्न "यह जगत् चार प्रकार का है—
स्वेदज, शण्डज, जरायुज तथा उद्भिज" ।"

एक अन्य स्थान पर कबीर ने सृष्टि का मूल कारण ओंकार को बतलाया है। 'ऊंकारे जस ऊपजै', 'ऊंकार आदि हैं मूला' तथा 'ओंकार आदि में जाना' वाक्यों से कबीर इसी मत की पुष्टि करते हैं।

कबीर ने माया और ओंकार का संबंध कही नहीं दिखलाया। अवश्य ही जगत् के इन दो नाम वाले कारणों में कोई संबंध होना चाहिये। शायद मायामय शब्द ब्रह्म ही ओंकार है।

जीव, जगत् और ब्रह्म का संबंध—कबीर नामरूपात्मक जगत् को मिथ्या कहते हैं। इसकी प्रतीति मनोभ्रम के कारण होती है। मोह, ममता, सुख, दुःख सब मन के विकार हैं। जबतक मन में विकार रहते हैं तबतक सत्सार नहीं छूटता। जब मन निर्मल हो जाता है तब उसकी स्थिति निर्मल, निरजन से पूयक् प्रतीत नहीं होती —

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २२५, पक्ति १-२
२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २२६-२
३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २२६-३
४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १२६-१२१
५. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २४३, पक्ति २३
६. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३१०, पक्ति १३

जब लग्न मनहि विकारा, सब लग्न नहों छूटें ससारा
जब मन निमत बरि जाना, तब निमत माहि समाना' ॥

मन के स्थिर होन पर स्थिति आत्मसत्ता या सत्य का साक्षात्कार
हा जाता है —

मन स्थिर भयो तब धिति पाइ' ॥

अतएव आत्मा, परमात्मा और जगत का भेद केवल मन में है वास्तव
में यह भेद नहीं है। वस्तुतः आत्मा और परमात्मा में कोई भेद नहीं है —

आत्म रांम अवर नहि दूजा' ॥

उसी प्रकार जगत् अपनी नामरूपात्मक स्थिति में असत्य एवं मिथ्या
है। उसके मूल में निहित सत्य में तो नामरूपात्मक है और न नाना-वर्ण्य है।
जिस प्रकार स्वप्न दृश्य सत्य नहीं हात उसी प्रकार दृश्य जगत् भी सत्य नहीं
है। 'एकमेक रह्यो सबनि मे' अथवा 'ससौ मिट्यो एक वी एक' यह
कर कबीर ने सत्य के स्वरूप एवं ब्रह्म जीव और जगत् के संबंध पर एक ही
साध प्रकाश डाला है।

सुख दुःख का कारण—इस जीवन का कबीर ने एक हाट बतलाया है।
जिस प्रकार वारिक हाट में किराना बेचने आता है और किरान के अभाव में
उस वहा नहीं आना पड़ता उसी प्रकार जीव को अपने काम समाप्त करने के
लिए इस ससार में आना पड़ता है। जबतक काम समाप्त नहीं होते तबतक
आवागमन से मुक्ति नहीं होती। यह जगत् पर धर है और परमात्मा स्व धर
है। प्रत्येक वारिक का सक्षय स्वमूह है। वह वही लौटना चाहता है किन्तु जब

- १ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १७८ २६३
- २ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १४ १७
- ३ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १३१-३५
- ४ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १०५ ५२
- ५ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १०५-५४

तक उमका किराना नहीं बिक जाता तबतक उसे हाट में ही ठहरना पड़ता है । इसी प्रकार जवनक पाप-पुण्यो में से कुछ भी अवशिष्ट रहता है तबतक जीवात्मा को ब्रह्म या परमात्मा की प्राप्ति नहीं हो सकती । इसी भाव को कबीर इस प्रकार व्यक्त करते हैं —

“इत प्रघर उत घर, जणजण आये हाट ।
करम किराना बेचि करि, उठि जो लागे बाट” ॥”

जीव नाम ही उसका है जो कर्मों के बश में है :—

“करमों के बसि जीव कहत हैं” १”

पाप और पुण्य, दोनों को कबीर भ्रम मानते हैं और इसी से जीव को आगे जन्म ग्रहण करना पड़ता है । जब भ्रमजन्य पाप-पुण्य जल जाने हैं तब ब्रह्म साक्षात्कार हो जाता है ।

“जायं जन्म लहत सर आगे,
पाप पुनि दोऊ भ्रम लागे” १”

× × ×
“जब पाप पुनि भ्रम जारी,
तब भयो प्रकास मुरारी” १”

जिस प्रकार पाप-कर्म बधन हैं उसी प्रकार पुण्य-कर्म भी बधन हैं । ये दोनों समवेत रूप में तथा पृथक् रूप में भी आवागमन का कारण बनते हैं ।

फल—जो जैसा करता है उसको वैसा फल मिलता है । जो पुण्य कर्म करता है उसे सुख मिलता है जो पाप-कर्म करता है उसे दुःख मिलता है —

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २६-२७
२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १८७-२६३
३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १८४-२८३
४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १७८-२६३
५. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २२८-२

‘जो जस करिहे सो तस पढ़हे, राजा राम निमाई’ १”

यहा कबीर ने ‘राजा राम निमाई’ कह कर ‘अथशमय भोक्तव्य कृत कम शुभाशुभम्’ एव कर्मण्येवाधिवास्त मा फलोपु कदाचन’ दोनों का भाव एक ही पंक्ति में एक साथ भर दिया है।

कुछ लोग भ्रमवश यह मोष लेते हैं कि वे धर्म करते हैं अतएव उनको मुक्ति हो जायगी। ऐसी लोगों को कबीर व्याम्यात्मन ढंग से चेतावनी देते हुए कहते हैं —

‘कबीर मन पूर्या फिरं, करता हूँ मैं धर्म।

कोटि कम मिरि से चल्या, खेन न देखै भ्रम’ १”

कहने की आवश्यकता नहीं कि कबीर पर ‘कर्मवाद’ और ‘पुनर्जन्मवाद’ के मिश्रान्तों का पूरा प्रभाव है। इसका एक प्रौढ प्रमाण उन्ही की यह उक्ति है —

१ ‘पूरव जन्म हम धाम्हन होते, थोछ करम तपहीनां।

राम देख की सेवा छूका, पकरि जुलाहा कोन्हा ॥”

इससे कबीर सचित एव क्रियमाण कर्मों की ओर सक्त करते हैं। उन्होंने प्रारम्भ कर्म की आर भी संकेत किया है। विषय-रत मन पल भर में करोड़ों कर्म कर डालता है :—

“कोटि कर्म पल में करं,

यहु मन विषय स्वादि ॥”

कर्म और कामना—जबतक कर्म कामना से किया जाता है तबतक वह दुख-सुख का कारण बनता है किन्तु जब वह निष्काम रूप से किया जाता

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १५६-२००

२. सु० की० भीता

३. कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ ३८-२१

है तब दुख-सुख दोनों हो ब्याप्त नहीं होते । दुख-सुख वहीं होते हैं जहाँ फना-सक्ति होती है । विवेकी लोभ आसक्ति का परित्याग करके निष्काम कर्म करते हैं और उन्हीं को आत्म-साक्षात्कार होता है । अतएव वे निष्काम^१ कर्म पर ही विशेष जोर देते हैं ।

माया—कबीर ने सुख-दुख, आवागमन एवं जगत् का मूल कारण माया को माना है । जहाँ सारत्रो ने माया को विद्या और अविद्या के नवग्रह से दो प्रकार की माना है वहाँ कबीर ने उसे अविद्या स्वरूपा ही माना है । माय ही उन्होंने उसको असत्य भी कहा है । एक उपदेश में उन्होंने माया को मिथ्या कह कर छोड़ने का आदेश दिया है —

“मिथ्या करि माया तजो सुख सहज बीचारि”^१

एक अन्य स्थान पर वे माया के बन्धन को भूटा कह कर उसका सबध भ्रम या अज्ञान से जोड़ते हुए कहते हैं —

“भूठी माया आप धयाया ज्यों नलनी भमि सूझा”^२

ब्रह्म और माया—इस माया को कबीर रघुनाथ या ब्रह्म की मानते हैं । ‘तू माया रघुनाथ की, खेलण चढी अहेई” कह कर उन्होंने माया का सबध स्पष्टतः परमात्मा से जोड़ा है । वह माया सरस्, रजस् एवं तमस् तीनों गुणों में व्याप्त है —

“राजस तामस सातिग तोन्यू ये सब तेरी माया”^३

परमात्मा की त्रिगुणात्मका सृष्टि इसी माया से होती है और वही इसका पालन एवं सहार भी करती है —

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १६-१७

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३२७-२०५

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २८६-७४

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १५१-१८७

५. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १५०-१८४

“भाने घड़े सवारं सोई, यह गोव्यद की माया^१ ।”

सच तो यह है कि माया परमात्मा की प्रेरणा है। उसी की प्रेरणा से वह अपना काम करती है। वह माया की शक्ति को समझते हुए भी उसके प्रेरक की ही बलिहारी जाने ८ बयानि जा माया का प्रेरित करता है वही उसका सहार भी करता है। मतएव व कहन हैं —

“बलि जाऊ ताको जिनि तुम पछई” ।^२

सब माया से रक्षा केवल परमात्मा ही कर सकता है। इसीलिए वे भक्ति के स्वर में उससे प्रार्थना करन हैं —

“मोहनी माया बाघनीं पं राखि लैं राम राई” ।^३

इससे यह विदित होता है कि कबीर ने माया के दो रूप माने हैं—एक मोहक और दूसरा भयकर। ‘मोहनी’ और ‘बाघनी’ दोनों शब्दों का प्रयोग माया के विषयों के रूप में एव ही साध करके कबीर ने माया की मोहकता से भयकरता और भयकरता में मोहकता की स्थिति प्रकट की है।

माया का ज्ञान—माया को हर कोई नहीं जानता और जो इसको जानता नहीं है उसी को यह सताती है। त्रिलोक विजयिनी इस माया को कोई नहीं छा सकता—

“भीठी भीठी माया तबी न जाई,
अग्यानीं पुरिय कौं भोति भोति छाई” ।^४

× × ×
“कीठी कुजर में रही समाई,
तीन लोक जोत्या माया किन्हन छाई” ।^५

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १८०-२७०

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १८०-२७०

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १६२-३०६

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १६६-२३१-२३२

माया को या तो परमात्मा जानता है या परमात्मा के भक्त जानते हैं —

“बाजी की बाजीगर जानें, कै बाजीगर का चेरा” १

जिन मनुष्य के अन्तर में परमात्मा का अथवा ज्ञान का प्रकाश हो जाता है वही से माया किनारा कर जाती है —

“घट की जोति जगत प्रकास्या,
माया लोक बुझाया” १

जिनको परमात्मा का आश्रय मिल जाना है अथवा जिन पर उसकी कृपा हो जाती है वे माया को तोड़ कर फेंक देते हैं —

“दास कबीर राम कै सग्नै, जय लागी तू तोरी” २

जिनको आत्मज्ञान या परमात्म-ज्ञान हो जाता है उनकी माया का ज्ञान भी हो जाता है। फिर उनके लिए माया न तो भयकर लगती है और न मोहक ही। इतना ही नहीं उनके लिए उसकी मत्ता तक आभासित नहीं होती। इसी कारण जो मनुष्य माया के बंधन में बंध कर नाचता-फिरता है वही परमात्मा को जानकर परमात्मा हो जाता है और उसका वह नाच बंद हो जाता है और वह स्वस्थ या परमात्मस्थ हो जाता है। इसीलिए शिवजी ने उमा को समझाया है —

“उमा दास-सोबित की नाई’,
सबहि नचावहि राम गोसाई’ १”

—(रामचरित-मानस)

किन्तु वाल्मीकि व तुलसीदास की उक्ति में माया से मुक्ति पाने की दशा का भी संकेत किया है —

“जानत तुम्हहि तुम्हहि होइ जाई १”

—(रामचरित-मानस)

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १६६-२३८

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १४०-१५७

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १५१-१८७

इससे भी यही सकत मित्रता है कि ब्रह्मा या परमात्मा माया के स्वामी हैं और जीव माया का दास है। जीव का दासत्व उस समय तक नहीं छूटता जबतक कि वह माया को नहीं छोड़ देता और माया बड़ी भयुर प्रतीत होती है। सहज ही छोटी नहीं जा सकती —

“कबीर माया मोहनी जंसी मोठी छाड़^१।”

ब्रह्मजानी ही माया से बच सरज है, इस आशय की अग्निष्मिन्ति कबीर ने एक सुन्दर रूपक के द्वारा इस प्रकार की है —

“जग हरेबाइ स्वाद ठग, माया बेसा लाइ।

राम चरन नोका गहो, जिनि जाइ जनम ठगाइ^२।”

माया का प्रसार—माया सर्वव्यापिनी है। यह परमात्मा की ठगोरी^३ है। इसके प्रभाव से जीव को स्वरूप विस्मरण हो जाता है और वह चौरासी साल योनिया में भ्रमण करता फिरता है जगत् में कोई भी उसे इससे नहीं बच पाया :—

“कबीर माया मोहनी, सब जग घाल्या घांनि^४।”

मीर मलिक, छत्रपति राजा आदि सभी माया के अधीन हो चुके हैं। इसने किसी को नहीं छोड़ा है।

यह माया मनुष्य को ही नहीं सताती अपितु पशु-पक्षियों तक को पीड़ित करती है। जल की मछली, आवाश का पतंग, पृथ्वी का हाथी और भुजग आदि सभी माया से बंधे हुए हैं। माया के प्रसार का एक विषद् चित्र कबीर ने इस प्रकार प्रस्तुत किया है —

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३३-३११ —

२ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३२-३०५

३ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ११६-८६

४ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३३-८

“जल महि भीन माया के देवे ।
 दीपक पतय माया के छेदे ॥
 काम माया कुचर को ध्याये ।
 भुअगम भूय माया महि खाये ॥
 माया ऐसी मोहनी भाई ।
 जेते जीव तेते उहकाई ॥
 पखो मृग माया महि राते ।
 साकर माखी अधिक सताये ॥
 तुरे उष्ट माया महि भेता ।
 तिथ चौरासी माया महि बेता ॥
 छिय जती माया के चन्दा ।
 नर्व नायु सूरज अरु चन्दा ॥
 तपे रलीतर माया महि सूता ।
 माया महि काल अरु पथ दूता ॥
 रवान स्याल माया महि राता ।
 बंतर धीसे अरु सिघाता ॥
 भाजार* गाइर अरु लुबरा ।
 बिरख मूल माया महि परा ॥
 माया अन्तर भीने देव ।
 सागर इग्रा अरु धरतेव ॥
 कहि कर जिनु उदर तिसु माया ।
 तब छूटै जब साधू पाया ॥”

* माया की परिधि इन्द्रिय-विषय ही नहीं है, अपितु मन भी है । मन के सारे व्यापारों में माया की चेष्टाएँ हैं । आशा, तृष्णा, मोह, मनता, मान, अपमान आदि अनेक मनोवृत्तियों में माया का प्रसार अभिन्नधित होता है । कबीर शायद यह भी मानते हैं कि शरीर के गर जाने पर भी मन और उस

पर बने हुए सस्कार नहीं मरने । जिसकी लिंग शरीर कहत हैं वह मन के सस्कारों के रूप में दूसरे जन्म में भी जाता है ।

‘माया मुई न मन मुषा, मरि मरि गया सरोर ।
भासा सुणाय ना मुई, यों कहि गया कबीर’ ॥’

माया के अनेक आत्मजा में अहंकार प्रमुख है । ‘मान’ उसी का एक अंग है जो बड़े बड़े मुनियों तक का निगल चुरा है —

‘मानि बडे मुनियर मिले मानि सबानि कौ साइ’ ।’

मोह भी अहंकार का ही एक अंग है । यह आत्म-ज्योति को आच्छा-
दित करता है —

‘कबीर माया मोह की भई अ धारी सोइ’ ।’^१

इस प्रकार कबीर काम, क्रोध, लोभ, मोह, मद और मात्सर्य को माया का ही प्रसार बताते हैं । पन धाम, अर्थ, काम, परिवार आदि का सबंध ही नहीं, अपितु शरीर का सम्बन्ध भी माया का ही बन्धन है —

‘सबल ही सैं सब तरै, मायाइहि ससार ।
ते क्यू छूटै बापुदे, बाये सिरजनदार’ ॥’

स्रष्टा ने माया में लोगों को क्या बांध रखा है ? यह एक प्रश्न है जो गम्भीरता से विचार करने योग्य है । अन्यत्र यह बताया जा चुका है कि माया परमात्मा की प्रेरणा है । उसी को भक्त लोग उसकी सीला भी कहते हैं । वे उसकी सीला को नित्य मानते हैं, किन्तु कबीर माया को मिथ्या मानते हैं क्योंकि ज्ञान का उदय होने पर अथवा परमात्मा को समझ लेने पर, माया आभासित नहीं होती । जिस प्रकार जादूगर को न मममने वाला ही जादू से

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३३-१५

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३४-१७

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३४-२४

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३४-२५

विस्मित या मुग्ध होता है उसी प्रकार परमात्मा को न समझने वाला ही माया से प्रभावित होता है जो परमात्मा को समझता है उस पर माया का कोई प्रभाव नहीं होता क्योंकि उसको उसका मिथ्यात्व प्रकट हो जाता है। माया का प्रसार क्षेत्र अज्ञान है। ज्ञान के प्रकाश में माया की ग्रन्थि सुख्त जाती है। ज्ञानदोषक में महात्मा तुलसीदास ने भी इस ओर संकेत किया है। कबीर ने इस माया के झूठे बन्धन को तोड़ डाला। कैसे ? क्योंकि उन्हें मायापति का ज्ञान हो गया। वे माया की असत्यता को समझ गये। इसलिए वे कह उठे—

“कबीर भाया पापणी कब से बंठी हाटि ॥७

सब जग तो धधे पडया, गया कबीरा काटि ॥”

कबीर ने माया की ‘आवरण’ शक्ति को ही विशेष रूप से देखा है। उसकी विशेषता यह है कि वह ‘सत्य’ को धावृत करती है जिससे मनुष्य सत्य को सत्य न समझ कर झूठ को ही सत्य मान बैठता है। भ्रम की उत्पत्ति माया का प्रथम पुरस्कार है। इसलिए कबीर के मुख से माया के सकेत में बड़ी बटु-जिह्वा निकल पड़ती है। यथा —

“कबीर भाया पापणी, हरि भू करं हराम ।

मुझ कडियाली कुसति की, कहण न वेई राय ॥”

विवेक और वैराग्य से माया के उच्छेदन में बड़ी सहायता मिलती है। सब लोग माया के दास हैं किन्तु वह स्वयं मन्तो की दासी है। उनके ऊपर माया का कोई प्रभाव नहीं होता। साथ ही सन्त माया की दुर्गति बरके छांडते हैं —

“माया दासी रात की, ऊँची वेई प्रतीस ।

बिलसी भ्रष्ट लाती छडी, सुमरि सुमरि जगदीस ॥”

इन साखी से यह स्पष्ट है कि परमात्मा के वस से माया को सन्त लोग त्याग सकते हैं, केवल विवेक और वैराग्य की शक्ति में नहीं।

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३२-३०६

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३२-३०८

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३३-१०

माया को कबीर एक दलदन के समान बतलाने हैं। इसमें वर पदा कि फिर मनुष्य फँसता ही चला जाता है। माया मोहती है आकृष्ट करती है और साथ ही बाध भी लेती है। जो माया से बाहर रहते हैं उन्हीं का उद्धार होना है। इस प्रपञ्च में जिनकी प्रवृत्ति है उनका उद्धार का कोई प्रयत्न हो नहीं है क्योंकि उन पर आशा नकार रहती है। जो निर्वृत्ति होकर रहता है वही माया से मुक्त हो सफता है। मय तो यत है कि एक हो ग्यान में प्रवृत्ति एवं निबल होना तनबारे नहीं रह सकती —

‘सब आसण आसा तणा निवृत्ति कं यो नाहि।

निपरति कं निबहे नहों परवति परपचमाहि॥’

मुक्ति—सत्य और भूठ का ज्ञान ही मुक्ति है। सत्य परमात्मा का स्वरूप है। मतएव वह आत्मीय है और भूठ परकीय है। मनुष्य बन्धन में इस लिए पड़ा रहता है कि वह ‘अपने’ और ‘पराय’ को नहीं समझता। जिसको वह अपना और पराया समझता है वह उसकी मर्यादित को नहीं जानता। माया परकीय है और आत्मा स्वकीय है। दाना के समझने के लिए उनके प्रकार को समझना भी आवश्यक है। इस रहस्य का उद्घाटन कबीर एक ही मार्ग में इस प्रकार करते हैं —

‘माप आपरै जानिये, है पर नाहीं सोइ।

कबीर मुनिन करे धन ग्यु, जागत हाथिन होई॥’

इससे स्पष्ट है कि भ्रम बन्धन है और ज्ञान ही मुक्ति है। ज्ञान के अरणोदय में अज्ञानजन्म कर्म ख जाते हैं और जब पूर्ण कर्म क्षय हो जाता है सब मनुष्य मुक्त हो जाता है। जबतक कर्म बने रहते हैं तबतक प्रावागमन भी बना रहता है। कर्म का फल भाग है और भाग भोगने के लिए ही प्रावागमन है। इसी प्रावागमन के सिद्धान्त में चौरासी लाख योनियों की कल्पना दत्त है। जब कर्म कर्मों को काटन लयें तो समझिय जानोदय गया।

कर्मनाश और कर्म सन्यास निर्वृत्तिमार्ग की पगठन्डिया है। यही निष्काम कर्म होता है। जिस प्रकार कल अनासक्त भाव से अपना काम करती रहती है उसी प्रकार अनासक्त मनुष्य के शरीर से निष्काम कर्म होते रहते हैं। मन की वृत्तियों के शमन से प्रारब्ध कर्म भी रुक जाते हैं अतएव भोगों की मृष्टि समाप्त हो जाती है। इस अवस्था को जीवन्मुक्ति कहते हैं। दूसरी अवस्था विदेह मुक्ति की होती है। यह देह के नष्ट होने पर होती है। इस दशा में आवागमन रुक जाना है और जीव ब्रह्म रूप में अवस्थित हो जाता है। इन दोनों अवस्थाओं को कबीर इस प्रकार व्यक्त करते हैं —

“बहुनि हम काहे आर्षहिने ।

भावन जाना ह्वम तिसैं का मुअं बुझि समाधिने ।

जय जूके पंचपातु की रचना ऐसे भर्म बुझाधिने ।

बसंत छोड भए समदर्शी × × ।

× × ×

जीवत भरहु मरहु पुनि जीवहु पुनरपि जगम न होई ॥”

इस मुक्ति-सिद्धान्त में भी कबीर का भक्ति भाव सन्निहित है क्योंकि मूलतः कबीर दार्शनिक नहीं थे, प्रेमी थे।

शून्य के विकास में कबीर का योग

कबीर के समय तक शून्य ने अनेक रंग बदले और अनेक अर्थ धारण किये। वह अनेक सिद्धांतों और मतों में जाकर मिला और स्थान स्थान पर अपने अर्थ को बदला। कबीर की भाषा में भी इस शब्द ने अपना विकास किया। यह कहना कदाचित् अनुचित न होगा कि कबीर की भाषा में उसे समुचित सम्मान प्राप्त हुआ। एक कुशल राजनीतिज्ञ की भाँति कबीर के "शून्य" ने यथा-वसर अपना अभिप्राय बदल कर शब्द-समाज में अपनी स्थापना की। अनेक अर्थों से अपरिचित पाठक को वह भासानी से भ्रम में डाल सकता है। अतएव इसके इतिहास की खोज भी आवश्यक है।

वैदिक साहित्य में—'शून्य' शब्द के विकास का इतिहास हमें वेदों तक ले पहुँचता है। ऋग्वेद में यह शब्द तो नहीं मिलता किन्तु इसके अर्थ को प्रकट करने वाले शब्द अवश्य विद्यमान हैं। उनमें से 'असत्' शब्द प्रमुख है। इस शब्द ने सृष्टि से पूर्व की प्रवस्था को अवत करत हुए शून्य के साथ अपना सम्बन्ध स्थापित किया है—

"उस समय न सत् था और न असत् था।"

"उस समय न मृत्यु थी और न अमृत्यु ही।"

"उस समय उसके अतिरिक्त और कुछ न था।"

'कौन जान सकता है और कौन कह सकता है कि जो इस अद्भुत सृष्टि का स्रोत है, वह कहा से आया है।'

१. ऋग्वेद १०-१२६-१

२. ऋग्वेद १०-१२६-२

३. ऋग्वेद १०-१२६-१

४. ऋग्वेद १०-१२६-६

इसके पश्चात् उरनिपदों का सचित ज्ञान प्राप्त है जिसकी ज्योति में उक्त ग्रंथ और भी आगे बढ़ता है। उसने कुछ अन्य शब्दों की महत्ता से अपनी अभिव्यक्ति की है। “अकार्य होने का कारण वह व्याप्त था।” “वह अवर्ण है इसलिए किसी भी वर्ण को धारण कर सकता है।” “वह महान् आत्मा अण, अजर, अमर एवं अभय है।” “वह जो अदृश्य, यत्राह्य, अगोचर, अवर्ण और वसुश्रोत्रादिहीन है, एवं जो अपाणिपाद, नित्य, विभु, सर्वगत, अति सूक्ष्म और अप्रमथ है और जो सम्पूर्ण भूतों का कारण है, उसे विवेकी लोग सब ओर देखते हैं।”

“यह अक्षर स्वयं दृष्टि का विषय नहीं किन्तु द्रष्टा है, श्रवण का विषय नहीं किन्तु श्रोता है; मनन का विषय नहीं किन्तु मन्ता है, स्वयं अविज्ञात रह कर दूसरों का विज्ञाता है। इससे भिन्न कोई द्रष्टा नहीं है, इससे भिन्न कोई श्रोता नहीं है, इससे भिन्न कोई मन्ता नहीं है, इससे भिन्न कोई विज्ञाता नहीं है। हे गार्गि ! निश्चय ही इस अक्षर में ही आकाश ओतप्रोत है।”

“उस (तत्त्व) तक न नेत्र पहुँचते हैं, न वाणी पहुँचती है और न मन पहुँचता है।”

“उस तत्त्व को अक्षरवेत्ता अक्षर कहते हैं। वह न मोटा है, न पतला है, न छोटा है, न बड़ा है, न लाल है, न ह्रस्व है, न छाया है, न रस है, न वायु है, न आकाश है, न सग है, न रम है, न गन्ध है, न नेत्र है, न कान है, न वाणी है, न मन है, न तेज है, न प्राण है, न मुख है, और न भाव है। उसमें न अन्तर है, न बाहर है। वह न तो कुछ खाता है, और न उसे कोई मारता है।”

१. ईशोपनिषद्, ८
२. श्वेताश्वतार उप० ४-१
३. बृह० उप० ४-४-२५
४. मुण्ड० उप० १-१-६
५. बृह० उप० ३-८-११
६. वेन० उप० १-३
७. बृह० उप० ३-८-८

“वह हृदय के आकाश में शयन करता है। सबको बस में रख कर सब का शासन करता है। जो ‘नेति-नेति’, इस प्रकार निर्देशित किया जाता है। वह अप्रहृणीय, अप्रीये और अनग है। वह न तो वही आसक्त है और न आबद्ध। उसको न तो व्यथा होती है और न उसका क्षय ही होता है। वह पाप-पुण्य—शोक-हर्ष को प्राप्त नहीं होता।”

ऋग्वेद ने एक विलक्षण सत्ता को स्वीकार करके परवर्ती विचारकों के लिए एक मार्ग तैयार कर दिया था। उसी सत्ता को उपनिषदों ने ब्रह्म के रूप में स्वीकार किया किन्तु उसका अनिविचनीय बतलाने हुए ‘नेति-नेति’ के द्वारा प्रतिपादित किया। इसी ‘नेति-नेति’ से बौद्धों का ‘शून्य’ सिद्धान्त विकसित हुआ।

बौद्ध धर्म में—उपनिषदों का नेति नेतिवाद महायान सम्प्रदाय में पहुँच कर प्रज्ञात्मवाद में परिणत हो गया। वहाँ विशेष वस्तु की सत्ता का निषेध करके ‘सर्वमनित्य, सर्वशून्य, सर्वप्रज्ञात्मन्’ के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया गया।

महायान अभिसमय^१ मूल में प्रतिपादित उक्त सिद्धान्त का भाष्य निम्न-लिखित पंक्तियों में देख सकते हैं—

“रिक्त, शान्त अरु अह-रहित ही
सहज भाव सब जीवों का है।
व्यक्तिकप से कोई प्राणी,
सत्य नहीं है महा जगत् में।
आदि, मध्य अरु अन्त नहीं कुछ,
मिथ्या ही जग, सत्य नहीं है।
वृक्ष नदय हैं, स्वप्नमात्र हैं,
घन-दामिनि को सो खेता हैं।
जल-बुद्बुद का यह मेला-सा,
क्षणिक सहर हैं यह पानों की।

१. बृह० उप० ४-४-२२

२. नजो, न० १६६ (अनु०)

कारण और परिस्थितियों न,
यहां वस्तु को जन्म दिया है।
नहीं आत्मा किसी वस्तु में
चलती है या जो करती है।
ये अज्ञान और इच्छाएं
कारण आती जन्म-मरण का।
सही ध्यान भ्रम समय डर का
देता इनको मिटा सहज ही।
सभी वस्तुएं शून्यमात्र हैं
यही प्रकृति है धन्य न उनको।'

—(भरण द्वारा अनुदिन)

अंतिम दो पंक्तियां वस्तुमान की सत्ता का निषेध करती हुई भी मत्ता-
मान का निषेध नहीं करती। इनसे परम तत्त्व की सत्ता का निराकरण नहीं
होता।

महायानियों के अनुसार धर्मकाय मूल सत्य है जो प्रत्येक दृश्य का
आधार है। इसी के कारण व्यक्तिगत सत्ता संभव होती है। यह धर्मकाय वेदा-
तियों के ब्रह्म से भिन्न है क्योंकि यह केवल निराकार सत्ता नहीं है। इसमें इच्छा
शक्ति भी है और अपने को प्रतिबिम्बित करने की क्षमता भी है। बौद्धों के शब्दों
में वह करुणा और बोधिसत्व है।

प्रत्येक प्राणी में धर्मकाय की सत्ता है क्योंकि प्राणी धर्मकाय की अभि-
व्यक्तिमात्र है। जैसा कि बहुत से लोगो का विचार है व्यक्तियों का कोई पृथक्
अस्तित्व नहीं है। पृथक् होने पर वे कुछ नहीं रहते। वे साधु के बुद्धि के
समान नद्वार हैं जो क्रम क्रम से शून्य में विलीन होते चले जाते हैं। व्यक्तिगत
अस्तित्व तभी सार्थक होता है जबकि उसको धर्मकाय की एकता में देखा जाता
है।

धर्मकाय के व्यापक प्रकाश को देखने में माया का व्यवधान आ जाता
है, किंतु अब हमारी बुद्धि (बोधि), जो मानव मन में धर्मकाय का प्रतिबिम्ब
है, पूर्ण प्रकाशित हो जाती है तो हमारी आध्यात्मिक दृष्टि के सामने ग्रहकार

का कोई कृत्रिम व्यवधान नहीं रहता। 'म' और 'तू' का अन्तर विलीन हो जाता है और द्वैत भाव नष्ट हो जाता है। मे 'मी' तू 'तु' म और 'तू' की 'में' म प्रतीति होती है।

जो कुछ यहा, यहा भी है वह,
जो कुछ यहा, यहा भी ता ह ।
द्वैत दृष्टि से यहा घरा पर
सिया मयु के मिने न कुछ भी' ॥

‘जब अज्ञान और अहंकार का मघमाला विलीन हो जाता है तो विश्व वर्णा और विश्व बुद्धि का पूरा प्रकाश होन लगता है और उस समय मनुष्य ऐसा अवस्था प्राप्त कर लेता है जहा उसे कोई भिन्न-द्वन्द्व नहीं दिखाई पड़ता। और उसे यह चेतना तब नहीं हाती कि वह ‘धर्मकाय’ से मिला हुआ है।’

बीदा क धूम्रवाद का उल्लेख करते हुए इस निर्वाण को भी नहीं भुला सकते। उसके दो पक्ष हैं—एक विषयात्मक और दूसरा विधेयात्मक। वस्तुपित मनोवगा का विनाश प्रथम पक्ष से सम्बन्धित है और कल्याण एव महानुभूति का धन्यास दूसरे पक्ष से सम्बन्धित है। म दोनों पक्ष एक दूसरे के पूरक हैं और जब हम अपने को एक पक्ष में देखते हैं तो दूसरा भी साथ होना है क्योंकि जैसे ही हमारा हृदय घटकार के आवरण से मुक्त हो जाता है तो वह (हृदय) जो अद्वैत निर्जीव एव बहोर था, सजीवता प्रकट करता है और बन्धन को तोड़ कर धर्मकाय की गोद में मुक्ति प्राप्त करता है।’

निर्वाण में स्वाय भावनाएँ नष्ट हो जाती हैं और मनुष्य अपनी सहज स्थिति में आ जाता है। इस भाव को ‘उदान’ के काव्यानुवाद में देखिये —

‘दाता में गुण बढ़ जाता है।
दमितेन्द्रिय हर गतित कोष हो,

१. तु० की० बठोपनिषद् २-१ १०

२. बी० टी० सुबुकी—आउट साइन आफ महायान बुद्धिगम, पृष्ठ ४८

३. बोधो ग्रन्थावली, पृ० ५१

जानी दुष्कृति फाड़ फेंकता,
मिट्टा वासना, पाप, मोह को
पाता वह निर्वाण प्रकाशित^१ ॥

नागाजुन के माध्यमिक मत के अनुसार ज्ञान के दो भेद हैं — सवृत्ति
मत्त तथा परमाय सत्य —

इ सत्ये समुपाश्रित्य बुझाना धर्मवशा,
लोकसवृत्तिसत्यञ्च सत्यञ्च परमायत ।
ये च अनयोन जानति बिभागमत्ययोद्वयो,
ते तत्त्वन विजानति गम्भीर बुद्धशासने^१ ॥

सवृत्ति-मत्त में भ्रम (Illusion) तथा योगाचारमत का सापेक्ष ज्ञान
भी समाविष्ट हो जाता है और परमाय सत्य निरपेक्ष ज्ञान होता है ।

इन दो सत्यां की व्याख्या में माध्यमिकों ने शून्य और अशून्य शब्दों
का प्रयोग किया है जिनसे कुछ पाश्चात्य विद्वानों को भ्रान्ति हो गयी है । कहने
की आवश्यकता नहीं कि निरपेक्ष सत्य (Absolute Truth) अपने मूल
रूप में शून्य है क्योंकि इसमें किसी वस्तु या व्यक्ति की सत्ता नहीं होती किन्तु
इसका तात्पर्य यह भी नहीं कि इसकी सत्ता ही नहीं है जैसा कि बहुत से
आलोचकों ने समझ रखा है । सापेक्ष सत्य की तुलना में माध्यमिकों ने निरपेक्ष
सत्य को शून्य कहा है । यह सत्य इसलिए नहीं है कि कोई विशेष वस्तु या
व्यक्ति गत्य है बरन इसलिए कि वह विशेष में परे है और इसलिए उस माध्य-
मिक मत में शून्य कहा गया है । निर्विशेष रूप में यह न रिक्त है और न
अरिक्त है न शून्य है न अशून्य है न अस्ति है न नास्ति न भाव है न
अभाव और न सत्य है न असत्य । इन सभी शब्दों में सापेक्षता एवं तुलना-
त्मकता निहित है जबकि परमाय सत्य इन सबमें ऊपर है । अतएव यह कहना

१ देखिये उद्दान अध्याय ८ पृष्ठ ११८ (जनरल स्ट्रोग के अनुवाद में)

२ देखिये नागाजुन माध्यमिक शास्त्र बुद्धिस्ट टेक्स्ट सोसाइटी पृष्ठ

अधिक गमीचीन होगा कि सब भेद और विरोध इसकी मसण्ड एकता में विलीन हो जाते हैं। इसलिए इसके नामकरण में सत्य की वास्तविक प्रकृति के सम्बन्ध में भ्रम पैदा हो सकता है क्योंकि नामवरण का अर्थ है विनोदीकरण। प्रत्येक दृश्य पदार्थ के मूल में इसकी सत्ता है एवं किसी विशेष पदार्थ के रूप में इसका भेदीकरण नहीं हो सकता।^१

“अप्रबोध ने इस मूलतत्त्व को अनिविचनीय मतलाया है। उसका कहना है कि जब हम उसको सापेक्ष एवं यसीम वस्तुओं के गुणों से विलग होने के कारण शून्य कहेंगे तो लोग उसे असत् समझ लेंगे और जब हम उसे वास्तविक सत्य कहेंगे जो दृश्य से परे है तो वे उसे बिस्व से परे किसी विशेष व्यक्ति के रूप में देखने लगेंगे। सच तो यह है कि वह शाश्वत सत्य कहने में नहीं आसक्तता। इसके सम्बन्ध में किसी का कुछ कहना बिल्कुल वैसा ही होगा जैसा कि अन्धों द्वारा हाथी का वर्णन करना। उनमें से प्रत्येक हाथी के सम्बन्ध में अपनी-अपनी अनुमान तैयार करता है जो स्पष्ट और अपूर्ण होता है, फिर भी प्रत्येक यही सोचता है कि बस एक यही ठीक है।”

इसी कारण नागार्जुन ने अपने शास्त्र में कहा है —

“अस्तीति शाश्वतग्राहो, नास्तीत्युच्छेदवर्जनम्;

तत्मावस्तिवनास्तिवै नाधिपेत विचक्षणः ॥”

“To think ‘it is’, is eternalism,

To think ‘it is not, is nihilism,

Being and non being,

The wise cling not to either.”

‘अस्ति’ ‘नास्ति’ और ‘शुद्ध’ ‘अशुद्ध’ द्वैतपरक हैं, इसलिए नागार्जुन का कहना है —

१. देखिय, सुजुकी—आउट लाइन आफ महायान बुद्धिज्म, पृष्ठ ९५

२. देखिय, उदान, अध्याय ६

३. माध्यमिक शास्त्र, अध्याय १५

‘अस्तोति नास्तोति उभेऽपि अता
शुद्धी अशुद्धीति इमेऽपि अता,
तस्मादुभे अत विवर्जयित्वा
मायेऽपि स्थान न करोति पण्डित’ १

नेति-नेति ही एक ऐसा माग उपनिषदों ने निकाला जो उम सत्ता को व्यक्त करने में अनुपय की अपूर्ण जिह्वा को सहायता दे सकता था। इनरिण महापानिया ने ‘स भूततयाता’ (Absolute Suchness) को शून्यता का नाम दिया।

‘अश्वघोष के शब्दा में तयाता (Suchness) न तो सत्ता है न असत्ता न सत्तामत्ता और न असत्तासत्ता वह न एकता है न अनेकता न एकतानेकता है और न असत्तातानेकता है’।

मूल प्रकृति हानि या क्षय को प्राप्त नहीं होती। विशेष पदार्थों की मत्ता अत (Confused) स्मृति (Sulyectivity) के कारण प्रतीत होती है। इस स्मृति से पथक किसी बाह्य जगत की अनुभूति नहीं हो सकती। भेद ज्ञान का कारण भी यही स्मृति है।

जो स्मृति गन्द साधारण भाषा में स्मरण के अथ म प्रयुक्त होता है उसी का अश्वघोष न अज्ञान (Ignorance) के समानाधिक के रूप में प्रयोग किया है। और भी कई बौद्ध दार्शनिकों ने इसी अर्थ में इस शब्द का प्रयोग

१ माध्यमिक शास्त्र अध्याय १५

The dualism of ‘to be’ and ‘not to be,’
The dualism of Pure and ‘not pure
Such dualism having abandoned,
The wise stand not even in the middle

२ माध्यमिक योग न उम परमाथ मत्व या परिनिष्पन्न तो भूततयाता’ कहा है।

३ देसिय अश्वघोष—धम जागरण

किया है। साध्यामिका का कहना है कि प्रत्येक पदार्थ जिसका उद्भव और विनाश होता है मूर्ति और कर्म व कारण प्रतीत होता है।

इस विवेचना के आधार पर यह कह सकना है कि उपनिषद्वादी का नति-वाद ही धीरे धीरे बौद्धा के निराण के रूप में विकसित हुआ। श्रौत निष-दिक बाद बौद्धिक सूत्र था जो बौद्ध धर्म में निर्वाण शब्द से साध्यामिक अनुभूति की एक अवस्था विनियोजित कर सके। व्यष्टिगत अस्थिरता एवं अनात्मता के साथ-साथ बौद्ध धर्म के मूलधारम में निराण का भी प्रमुख स्थान है।

बौद्धधर्मगत शून्यता (Voidness) का अध्ययन और विवेचन विद्वानों ने अपनी विद्वत्ता से किया है कि यहाँ उसका दुहराना व्यर्थ एवं अनुप-युक्त होगा। महायान साहित्य में इसका पर्याप्त महत्त्व दिया है। अथर्ववेद में अपने काव्य की सुषमा में और नागाजुन ने अपने दार्शनिक शौर्य में शून्य को अनावृत किया है। जो शून्य प्राप्त करने के अपने मत्ता को ही लो वंठा उसके बीज नागाजुन ने बो दिया वे फिर भी यह कहना उचित न होगा कि नागाजुन का शून्य केवल निषेध (Negation) नहीं है।

यह शून्य न सत् है न असत् है न मदसत् है और न अ-मदसत् ही है।"

इस शून्यता के कारण ही प्रत्येक वस्तु की स्थिति संभव हुई है।"

वह व्यक्ति जो शून्य संपूर्ण है सबसे संपूर्ण है और जो शून्य से पृथक् है वह सबसे पृथक् है।

कुछ मध्यकालीन दार्शनिकों ने शून्यवाद की विवेचना बड़े भद्दे ढंग में की। प्रत्येक वस्तु परिवर्तनशील एवं अस्थिर है इसलिए वह शून्य है। केवल यह शून्य ही सत्य है यही मूल सत्य है। आर्यदत्त ने भी इस सिद्धान्त की विवेचना बड़ी सफलता से की है। इसके बिना न तो योगाचारियों के और न वेदव्याख्या के दर्शन का ही निर्वाह हो सका। मैं यथाथ तथा आसक्त जैसे

ार्थिक योगाचारी ही थे । वास्तव में आसम का परमार्थ खदान नामाङ्कन का अन्य-सिद्धान्त ही है ।

“न सत् और न असत्, न तथा और न अन्यथा” शून्य की व्याख्या का सूत्र है ।

तन्त्रों में—“शायजोत्तम के अनुसार केवल शून्योपामना से, किसी न्याम या प्राणायाम के बिना ही, प्रत्येक वस्तु निर्मल हो जाती है” ।”

कामधेनु तन का कहना है, “शून्य-ज्ञान सर्व शून्य से परे है, वह परम शून्य है, वह पावन है और कल्प एव असत्य से रहित है, उसकी दीप्ति कोटि मूर्ध की दीप्ति के समान है” ।”

“जो शून्य हृदयाकाश में प्रकाशित है उसका जप भी किया जा सकता है” ।”

“ज्ञान सकलितनी तन्त्र का कहना है कि परमात्मा शून्य है और उसमें मन विलीन हो जाता है” ।”

“शून्य तत्त्व जीवन है” ।”

“ध्यान मन को शून्य में विलीन करने का उपक्रम है, कोई अन्य ध्यान इसकी तुलना नहीं कर सकता” ।”

इस प्रकार शून्य को सर्व-चेतन-कोष बना दिया गया है । भक्तएव महा-देव कहते हैं, “मैं रुद्र हूँ, मैं शून्य हूँ, मैं सर्वव्यापक हूँ और निर्विशेष हूँ” ।”

१. महायान सूत्रालकार, (विबी) VI I पृष्ठ० २२

२. शायजो-तन्त्र, परिच्छेद १-१

३. कामधेनु तन्त्र, पटल ११

४. कामधेनु-तन्त्र, पटल २१

५. ज्ञान सकलितनी तन्त्र, ३३

६. ज्ञान सकलितनी तन्त्र, ३४

७. ज्ञान सकलितनी तन्त्र, ५४

८. ज्ञान सकलितनी तन्त्र, ८१

सिद्धों के मत में—सिद्धों की वाणी में शून्य शून्य का प्रयोग और प्रचार बहुत बढ़ गया। सिद्धों का सम्बन्ध किसी न किसी रूप में बौद्धों से था। इसलिए उनकी शून्य-भावना में बौद्धों की छाया का माना स्वाभाविक था। सिद्धों में शून्य का प्रयोग 'द्वैताद्वैतविलक्षण' एवं 'महामुक्त' के अर्थ में ही नहीं अपितु 'अस्मिन्' एवं 'अगुण' के अर्थ में भी किया है।

धर्म सम्प्रदाय में शून्य—धर्म सम्प्रदाय के साथ समाज में शून्योपासना की पूर्ण प्रतिष्ठा हुई। शून्य पुराण^१ के अनुसार महादेव या परमदेव शून्य-रूप है।

हरिचन्द्र ने भी इसी शून्य की उपासना की है^२। शून्य पुराण के अनुसार 'शून्य एक सरोवर है जो भक्ति जल से भरापूर्ण है'^३।

नाथ सम्प्रदाय में—नाथ चमकर 'शून्य का और भी विकास हुआ। मध्यकालीन भक्तों ने शून्य को अपने ढंग से स्वीकार किया। मानारोपासकों द्वारा अनेक प्रकार की मूर्तियों और पापाग्ना में उनकी पवित्रता की स्थापना की गयी और निराकारोपासका ढांग यह असीम की भावना को व्यक्त करने का साधन बनाया गया। वह प्रभाव, अगुण, द्वैताद्वैतविलक्षण तत्त्व, केवलभावस्था आदि रूपों के प्रतिरिक्त और भी कई रूपों में प्रयुक्त होने लगा। हठयोगियों की वाणी में शून्य के कई अर्थ दिखायी देने लगे। वेवस हठयोग प्रदीपिका में ही यह शब्द 'ब्रह्मरन्ध्र', 'ब्रह्म', 'सुषुम्ना नाडी', 'अनाहत्त्वक', आदि अर्थों में प्रयुक्त

१. देखिये, दोहा-कोष, पृष्ठ १ तथा ८
२. देखिये, भक्तिमोहन सेन—साहू, पृष्ठ ७८-८०
३. शून्य पुराण—चारुचन्द्र बनर्जी द्वारा संपादित, पृष्ठ १५२
४. शून्य पुराण—चारुचन्द्र बनर्जी द्वारा संपादित, पृष्ठ १५२, ३-१
५. शून्य पुराण, चारुचन्द्र बनर्जी द्वारा संपादित, पृष्ठ १७७, ५-१०
६. हठयोग प्रदीपिका, ४-१०,
७. हठयोग प्रदीपिका, ४-१०
८. हठयोग प्रदीपिका, ४१४४
९. हठयोग प्रदीपिका, ४-७३

हुआ है। सहज, मगरस, एकरस, आदि सिद्धान्तों में मिलाकर हमने नये-नये ग्रंथ धारण किये। शून्य-सिद्धान्त का गोरखनाथ पर बहुत बड़ा प्रभाव था। उन्होंने इस शब्द का प्रयोग द्वैताद्वैतविलक्षण तत्त्व एवं ब्रह्मरन्ध्र के लिये तो किया ही है साथ ही समाधि-अवस्था के लिए भी किया है। "समस्परव का प्राप्त सावक शून्य में स्थित हो जाता है।"

रामानन्द के समय में शून्य-सिद्धान्त सहज-सम्प्रदाय में आ मिला। 'ग्रन्थ-साहब' के अनुसार जयदेव और रामानन्द दोनों 'सहज' के उपनामक थे। जयदेव कहते हैं, "मैं उसने प्रेम में डूब गया हूँ, मैंने अपने अस्तित्व को उसमें विलीन कर दिया है और मैंने 'ब्रह्म-निर्वाण' प्राप्त कर लिया है।" ग्रन्थसाहब में सुरक्षित रामानन्द की वाणी में सहज शून्य का सचेत करने वाली कई पक्तियाँ मिल जाती हैं।

जिस प्रकार सहजियों ने शून्य को अपने सम्प्रदाय में प्रतिष्ठित किया उसी प्रकार निरञ्जनियों ने भी शून्य को समाहित किया। कुछ ऐसा प्रतीत होता है कि सहजियों का शून्य शायद अवस्था-द्योतक है तथा निरञ्जनियों का शून्य सत्ता-द्योतक है किन्तु दोनों पर गभीरतापूर्वक विचार करने पर दोनों के बीच में किसी भेद रेखा का खींचना कठिन होगा।

इस प्रकार कबीर के पहले शून्य-सिद्धान्त के विकास की एक बहुत लम्बी परम्परा रही है जिसको दो स्पष्ट रूपों में देय सकते हैं। एक रूप आस्तिक्य में सम्बन्धित है और दूसरा नास्तिक्य से। वेदों से चली हुई परम्परा जो उपनिषदों में नेति-नेति से प्रतिपादित होती है आस्तिक्य में सम्बन्धित है। दूसरी परम्परा बौद्धों के द्वारा प्रेरित हुई उसी में 'शून्य' शब्द का प्रचलन किया। उसमें आत्म-वाद का खंडन है। व्यक्तिगत सत्ता जैसी कोई चीज शून्यवादियों ने स्वीकार नहीं की। कबीर का 'शून्य' वही भी 'अभाव' का समर्थक नहीं है। यह ठीक है

१. गोरक्ष-सहिता, प्रसन्नकुमार कविरत्न द्वारा संपादित, प्रथम मुद्रण

पञ्चम अंश, पृष्ठ १०५

२. ग्रन्थ-साहब, राग मारु

३. ग्रन्थ-साहब, राग बभरु

कि उसमें अर्थ बहिष्कृत है और कई स्थानों पर उन्होंने उसका प्रयोग परिभाषिक रूप में भी किया है किन्तु उनसे नास्तिक्य या अभाव का मकत कहीं नहीं मिलता। यह तो माना जा सकता है कि कबीर का 'सुन' (शून्य) सिद्धा और नाथों के 'शून्य' में भी प्रभावित है किन्तु यह कटना अनुचित होगा कि कबीर ने 'मुनि' का प्रयोग सिद्धों और नाथों के अनुकरण पर किया है। कबीर का शून्य यदि कहीं सुषुम्ना, ब्रह्मरूप और कवनावस्था का मकतित्त बरता है तो वही वह श्रद्धालवादियों के श्रद्धा-तत्त्व का भावात्मक प्रतीक भी है। 'कहूँ का तात्पर्य यह है कि कबीर का शून्य अभावात्मक वहाँ नहीं है। कबीर ने 'मुनि' शब्द का प्रयोग कहीं व्यस्त रूप में और कहीं समस्त रूप में किया है। समस्त रूप में वह 'सिपर', 'सहज' एवं 'मडल' के साथ प्रयुक्त हुआ है यथा—

सिपर के साथ—

'साधर काहीं सोप बिन, स्वाति बूढ़ भी नाहि ।
कबीर सोतो मोपजै, सुनि सधर गढ़ मारिह' ॥'

सहज के साथ—

'गग जमुन उर अतरे, सहज सुनि लखी घाट ।
सहा कबीर मठ रख्या, मुनि जन जोखे बाट' ॥'

मडल के साथ—

'ऐसा कोई ना मिलै, सब बिधि बेद बताइ ।
सुनि मडल में पुरिष एव, ताहि रहै लखी साई' ॥'

कबीर ने 'सुनि' के आतिरिक्त उसके कुछ पर्यायियों का भी प्रयोग किया है। इनमें प्रमुख गगन मडल, निरजन, सहज, जनमनी और असय शब्द हैं। इस अर्थ में शून्य शब्द का प्रयोग देखिय—

१. कबीर प्रथावली, पृष्ठ १३८

२. कबीर प्रथावली, पृष्ठ १८-१८२

(२) गगन मडल का प्रयोग—

“जब परतर खेल भवावा, तब गगन मडल मठ छावा ।
गगन मडल रोकि बारा, तहा दिपस न रातो ।
कहे कबीर छाडि छते, बिछुरे सब साथी ॥

(३) निरजन का प्रयोग—

“वह कबीर कोई बिरला जागै अजन छाडि निरजन भागै ।
‘सुम घरि जाहु हमारी बहवा, दिप लागै तुम्हरे नैन ।
अजन छाडि निरजन राते, ना किमही का देना’ ॥’
“अजन आवैं अजन जाइ निरजन सब घटि रह्यो समाइ’ ॥’

(४) सहज का प्रयोग—

“पच तत्त अबिगत येँ उत्पना, एक बिया निवासा ।
बिछुरे तत्त फिरि सहजि समाना रेल रही नहीं आसा’ ॥’
‘सुखमन नारी सहज समानी पीबै पीवनहारा’ ।
‘ठारी न टरे आवैं न जाइ सुन सहज भहि रह्यो समाइ’ ।”

(५) उनमनी का प्रयोग—

‘उनमनि चढ्या मगन रस पीबै निभवन भवा उजपारा’ ।”

- १ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६७ ७
- २ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १४६, पद १७३
- ३ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २०२, पद २३६
- ४ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १८०, पद २७०
- ५ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २०२, पद ३३७
- ६ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १०२-१०३, पद ४४
- ७ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ११०, पद १८
- ८ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २६६, पद १७
- ९ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ११०, पद ७२

उनमन मनुवा मुनि समाना, दुबिया दुमति भागो ।
कहु कबीर अनुभोइकु देख्या राम नाम तिव लागो ॥”

(ह) अनप ना प्रयोग—

भुटै भुटै रह्यो उरलाई माया अलख जप सख्या न जाई ॥”
अलख निरजन सखै न कोई निरभै निराधार हं सोई ॥”

यह तो प्रारम्भ में ही कहा जा चुका है कि कबीर वाणी में 'मुनि' (गुरु) शब्द का प्रयोग अनेक अर्थों में हुआ है। वही वह ऊँचाई, वही गहराई, और वही स्थिति एवं अवस्था का सूचक है। भाव, रस (ममरमता), वातावरण, प्रकृति, निगुण एवं निगुण मत्ता के अर्थों के साथ साथ कबीर का दृश्य व्यापक, व्याप्य प्राप्त मूढम एवं निरालय का अर्थ भी चोखत बरता है। उसमें व्ययत्ता भी सन्निहित है। इन सब अर्थों में वह अभाव-संपूर्ण वही भी नहीं है। जहाँ अभाव की प्रतीति सी होती है वहाँ भी शायद निहित है—

सुनि मडल म मदला बाजै तहा मेरा मन नाचै ॥”

यहाँ सुनि मडल एक भावामक स्थिति है जिससे सम्बन्ध स मन की एक अवस्था विशेष की सूचना दी गयी है।

कबीर का 'मनि' अभाववात्मक नहीं है, इसका प्रमाण नीचे की वाणी में भी मिल जाता है—

सहज सुनि में त्रिनि रस चाण्या,
सतगुरु रें सुधि पाई ।
बस कबीर इहि रसि माता,
कबहुँ उछाकि न जाई ॥”

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २२१, पद ६१

२ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २३५, पद २३

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २३०, पद १३

४ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ११०, पद ६२

५. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १११, पद ७४

यदि 'सुनि' अभाव चीनक होता तो वह न तो रम का भंडार होता और न उसमें मदमत्त बनाने की क्षमता ही होती। यहाँ तो 'सुनि' में रम भरा पड़ा है। हाँ, वह रहस्यमय अवस्थ या किन्तु गुरु ने उस रम का उद्घाटन कर दिया और कबीर ने उसको दत्तना दिया कि वह मतवाला हो गया। मादक होने के साथ-साथ वह रम मोहक भी है। इसीलिए कबीर उससे उछकते नहीं हैं।

कुछ लोग कबीर के निम्नलिखित प्रश्न के आधार पर उनके शून्य की प्रभावशाली कह डालने की चेष्टा करते हैं—

“कहूँ कबीर जहा बसहु निरजन, तहा बहु आहि कि सुन्य” १”

इस प्रश्न में 'सुन्य' शब्द सबका निषेध करने भी निरजन की स्थापना करता है, और कुछ हो न हो शून्य में निरजन की व्याप्ति तो स्वयं सिद्ध है। यह निरजनमय शून्य अद्वैतभाव का सूचक है, अभाव का सूचक कदापि नहीं है।

'सुनि मडल' में कबीर ने एक पुरुष का ध्यान किया है। इससे यह न समझ लेना चाहिये कि यह पुरुष शून्य में भिन्न है। दोनों एक हैं। इसीलिए कबीर की 'तो' 'महज सुनि' में लगती है—

“सुनि मडल में पुरिस एक, ताहि रहै रूपी साई” २”

वह पुरुष ज्योतिस्वरूप है तथा दृश्यलोक के परे ही उसकी शोष की जा सकती है। उसको किसी अवलोक की अपेक्षा नहीं है। वह एक ऐसा आकाश-कुमुद है जो विकसित है किन्तु किसी रूप-रेखा के बिना ही—

“सुनि मडल में सोधि लै, परम जोति परकास।

तहूँ वा रूप न रेख है, बिन पूसनि पूर्यो रे अकास” ३”

उस 'सुनि' के माथ कबीर ने अपनी सम्बन्ध-भावना स्थापित कर रखी है। वह कबीर की उद्गम-स्थली भी है और विलय स्थली भी—वह श्रेय भी है और प्रेम भी—

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १४३, पद १६४

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६७-७

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १२७-१२१

“सहज सुनि ही नेहरी, गगन मडल सिरि मौर ।
दोऊ बुल हम आगरी जो हम भूवें हिडोल ॥”

जिस प्रकार बाज पक्षी आकाश में उड़ता रहता है उसी प्रकार हमारा मन शून्य में निवास कर सकता है किन्तु यह एक अवस्था विशेष है जबकि मन निरालस हो जाता है। इसको सहजावस्था भी कह सकते हैं। आत्मा की वास्तविक अवस्था भी यही है। इस अवस्था में मैं और तू का भेद मिट कर लोक-सम्बन्ध विच्छिन्न हो जाते हैं और वह मन जो आत्मा और परमात्मा के बीच एक भेदक का काम करता है मिट जाता है तथा शून्य में हमारी स्थिति जल में तरंग के समान अभिन्न हो जाती है—

‘सुनि मडल में घर किया, जंसें रहा सिचाना’ ।”

तथा

‘ऐस हम लोक के बिछुरे, सुनिहि माहि समावाहिने ।
जंसें जलहि तरंग तरंगनी, ऐस हम दिसवावाहिने’ ॥”

शून्य की यह अनुभूति अद्वैतानुभूति है। यहाँ भी शून्य सत्स्वरूप है, असत्स्वरूप नहीं है। वह असीम और गभीर है। सीमा शून्य की अनुभूति नहीं हो सकती। असीम की प्राप्ति का तात्पर्य है शून्य में निमग्न होना। उसको प्राप्त करके यहाँ विधाम करना दुष्कर है—

‘हब छाडि बेहर गया किया सुनि असनान ।

सुनि जन महस न पावई तहा किया विधाम’ ॥”

शून्य में विश्राम करने या स्नान करने का एक ही अर्थ है। ध्यान द्वारा शून्य में निमग्न होने से वायिक विस्मरण हो जाता है, तत्त्व की प्राप्ति हो जाती है और तपन के स्थान पर शीलता आ जाती है।

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६४-१८
२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १३८ पद १५४
३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १३७, १२०
४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १३-११

तत पाया तन बीसरधा जब भनि धरिपा ध्यान ।
तपनि गई सीतल भया, जब भुनि किया असनाना' ॥'

कबीर के शून्य में व्याप्यता और व्यापकता, दोनों का समावेश है। वह निरात्मक देवालय भी है और निराकार देव भी। वही कबीर का सैन्य है और उसी में कबीर की स्थिति भी है। उपनिषदों के स्वर में कबीर ने उस शून्य सत्ता को विलक्षण कहा है। वे कहते हैं—“न वह मूक्य है, न स्थूल है। उसकी कोई रूप-रेखा नहीं है और न वह दृष्ट है न अदृष्ट है”। वह एक विलक्षण सत्ता है।

उसके साथ मन का तादात्म्य हो सकता है किन्तु प्रत्येक दशा में नहीं केवल ‘उनमन मन’ ही शून्य को प्राप्त कर सकता है और वही शून्य में समा-विष्ट हो सकता है —

“उनमन अनुवा मुनि समाना” ।’

मन के शून्य में समा जाने पर ही अद्वैत स्थिति प्रथवा अद्वैतपद की प्राप्ति हो जाती है। इस अवस्था में जन्म-मरण का भ्रम दूर हो जाता है।

जीविन-दशा^१ शून्य-समावेश के मार्ग में बाधक नहीं होती। शून्य की सिद्धि के लिए साधना भी चाहिए। “सुषुम्ना-मार्ग से पवन को ऊपर चढ़ाना, पट्टचक्र-भेदन और ‘सुरत’ को ‘सुख’ में लगा देना” शून्य-प्राप्ति का एक साधन है। शून्य मंडल^२ में ध्यान को भी शून्य की सिद्धि होनी है। जो साधक ‘नाम’ लीन हो-जाता है वह भी शून्य में लीन हो जाता है —

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १५-१२
२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २३ पंक्ति १४
३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २२१, पद ६१
४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २८६-७३
५. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २७१-२६
६. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १८८-३२६

‘कहू कबीर जो नाम समाने मुन रह्या तब सोई’ ।”

यह दशा सब सुनन नही है। किमी जागरूक साधक को ही इसकी प्राप्ति होती है। जो शून्य में अज्ञान का जाप करता है वही शून्य तत्त्व को समझ सकता है। ‘शून्य-स्थिति प्राप्त करके साधक घटल हो जाता है। वह न कहाँ जाता है न जाना है’ । उसका सहज दशा प्राप्त हो जाती है और वह शुद्ध-भ्रम जो उसके ध्यान का कारण बनता है नष्ट हो जाने से वह जीवन्मुक्त हो जाता है।

इसक प्रतिरिक्त कबीर न शून्य का प्रयोग विशेषण के अर्थ में भी किया है। इस रूप में शून्य की पारिभाषिक विवक्षिता न रह कर उसका अर्थ ‘सूक्ष्म’ मात्र रह जाता है। अपने ‘राम’ का वर्णन करते हुए कबीर उसको स्थूल और शून्य दोनों रूपा से रहित मानकर ‘शून्य’ शब्द में ‘सूक्ष्म’ अर्थ की प्रतिष्ठा करते हैं —

“बेद बिबजित भेद बिबजित बिबजित पाप न पुन्य
ग्यान बिबजित ध्यान बिबजित, बिबजित अस्यूल सुन्य” ॥”

जहाँ कहीं कबीर न आवाप्त’ के अर्थ में शून्य का प्रयोग किया है वहाँ भी वह सूक्ष्मता, निगुणता एवं निराकारता का सूचक होता है।

क्षेप में यह कहा जा सकता है और व है वायिक शून्य, वाचिक शून्य, मानसिक शून्य एवं आध्यात्मिक शून्य। प्रथम तीन रूपों में मिटो और नाथो

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २७१-२४

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २०२-३३७

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १५-२६६

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १६६, पंक्ति १६

५. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २८३-६३

६. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १६२-२२०

७. “जैन कबीर ठग ठग्यो है बापुरो, सु नि समानी ल्योरी ।”

— कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १६१-३०३

को छाया दीख पड़ती है किन्तु चौथा रूप ओपनिषदिक परम्परा की एक कड़ी सा दीख पड़ता है। यह ब्रह्म या राम का परिचय देता है। वाचिक और मानसिक गूय में भी कबीर आत्मा या ब्रह्म के लक्षण प्रस्तुत कर देते हैं। उनमें मनुवा सुनि समाना म यौनिक एवं अद्वैतिक दोनों प्रकार की छाया की प्रतीति होती है। रवि सति सुभय रहे भरि सब घटि सबद सुनि धिति माही कहकर कबीर ने गद्य की गूय स्थिति भी प्रकट कर दी है। अजपा जपत सुनि अभि अतरि से भी यही रूप प्रतिपादित होता है।

वैसे तो मानसिक गूय भी एक प्रकार से कायिक गूय के अन्तर्गत समाविष्ट हो सकता है किन्तु अध्ययन की सुविधा एवं मायताओं के आग्रह से इनके अलग अलग भेद करने में ही ओचित्य समझ गया है। कबीर का कायिक गूय हृदयाकाश अथवा ब्रह्मरन्ध्र का परिचायक है। ब्रह्मरन्ध्र को तो कबीर ने और भी कई नाम दिए हैं जैसे भवर कुप्ता प्रपन्ना सुनि सिपरगढ आदि।

लय का घाट सहज गूय^१ मानसिक एवं आध्यात्मिक गूय का घाटक है। इसमें योग अद्वैत और भक्ति तीनों का समन्वित रूप देखा जा सकता है। आत्मसमिक गद्य निगुण एवं निराकार ब्रह्म की ओर मन्त्र करता है। जैसे तरंगें जल में विलीन हो जाती हैं वैसे ही हम भी ससार मुक्त होकर गूय में लीन हो जावग आदि वाक्यों से गद्य को आध्यात्मिकता स्पष्ट हो जाती है।

इस प्रकार के गद्य भेद अत्यन्त परवर्ती सत्ता की वाणियाँ भी मिलते हैं जिनमें बाबूदयाल का स्थान प्रमुख है। कबीर की भांति भावात्मक गूय तो बाबू ने भी स्वीकार नहीं किया है। इसीलिए वे कहते हैं।

कुछ माहों का नाम क्या ज धरिए सो भूछ ।

वे उस सहज को जो सूक्ष्म अन्तर्गत एवं अरूप है और जिसको सामान्य मनुष्य अस्वीकार कर देता है स्वीकार करते हैं। वे गूय के ध्यान के सम्यक

१ कबीर ग्रंथावली पृष्ठ १८ १८२

२ कबीर ग्रंथावली पृष्ठ १२७ १२१

३ दोहू साच की अग ७६५

हैं।" प्रत्येक रूप, प्रत्येक आत्मा और प्रत्येक स्थान में उस सहज की व्याप्ति है। वही निरञ्जन का ब्रीडा क्षेत्र है। कोई गुण उसका स्पर्श नहीं कर सकता। 'पच्ची अंग' में दादू की चौदह बानियाँ में महज शून्य की तुलना उस सरोवर या सागर से की गयी है जिसमें महारस भरा हुआ है। शून्य को दादू ने सहज-सागर भी कहा है। उसीमें से मन मुक्ता-चपन करता है। शून्य सरोवर में परमात्मा को कमल और मन का मधु मक्षिरा कह कर दादू शून्य के अर्थ को कुछ और विकसित करने का प्रयत्न करते हैं। दादू अपने मन की विधान्ति महज शून्य में चाहते हैं, "जो योग-ममाधि और प्रेमानन्द के मध्य में स्थिति है।" इस प्रकार दादू ने योग को प्रेम से संपुटित करने कबीर की परम्परा को दो भाग बटाया है।

कबीर की भाँति दादू ने भी शून्य का प्रयोग अनेक अर्थों में किया है। पच्ची अंग ५३ में दादू ने शून्य के तीन भेदों की ओर संकेत किया है—(१) बाया शून्य, (२) आत्म शून्य और (३) परम-शून्य। बाया शून्य में पंच तत्त्व का निवास है, आत्म शून्य में जीवन की अभिव्यक्ति होती है और परम शून्य में परमात्मा से मिलन होता है। दादू बानी में ब्रह्म शून्य का भी वर्णन आया है जिसमें अनन्त, असीम एवं अरूप ब्रह्म व्याप्त है। "प्रथम तीन शून्यों का सम्बन्ध रूपात्मक जगत् से है और चौथा शून्य निर्गुण है। वही सहज शून्य भी है जो प्रेम की केलि-स्थली है।" पच्ची अंग की ५४ वीं और ५५ वीं बानी में दादू कहते हैं—"महज शून्य सबका कारण है। सूर्य, चन्द्र और नभ का आविर्भाव इसीसे हुआ है। इसीमें पृथ्वी, जल, वायु और अग्नि की अभिव्यक्ति हुई है। काल, मन, मनोवेग, मनोभ्रम रूप और प्राण का कारण भी वही है और वही ईश्वर का आवास है। वह सहजशून्य सब का साथ है।"

१ दादू, राग बिलावल, ३४६

२ दादू, पच्ची अंग ५६

३ दादू, पच्ची अंग ५६-६८

४ दादू, लै अंग ६

५ दादू बानी, पच्ची अंग ५०

इस प्रकार दादूदास ने ही योग के चार अंग दिये हैं और वे कबीर की परम्परा का निवाह करते हैं।

जिस प्रकार कबीर ने शून्य मंडल में एक पुरुष का आवास बतलाया है उसी प्रकार दादूदास ने भी ब्रह्म शून्य को ईश्वर का आवास कहा है। दादू के गिण्यों में भी शून्य की इस परम्परा को बताया। दादू के गिण्यों में रज्जव का प्रमुख स्थान है। उन्होंने भी शून्य को चेतनामय बतलाया है। उसी में सहज का निवास बतलाया है। उन्होंने शून्य को दो भेदों में प्रकट किया है—एक व्यक्तिगत योग और दूसरा अनंत शून्य। व्यक्तिगत शून्य की चरम परिणति रज्जव ने अनंत योग में मानी है अतएव व्यक्तिगत चेतना का परमानंद अनंत-चेतना में विनित होने में है।

निष्कप के रूप में यह कहा जा सकता है कि वेदों की अलख चेतन सत्ता, जिसका उपनिषदों ने नेति नेति के द्वारा प्रतिपादन किया, महायानियों के दृष्टान्त में शून्य में अभितित हुई जिसके द्वारा आत्मवाद का खंडन हुआ। सिद्धा की वाणी में ही शून्य के द्वारा इसी अनात्मवाद का प्रतिपादन हुआ किन्तु शून्य का अर्थ कुछ और विवक्षित हुआ और योग की पारिभाषिक दृष्टिकोणी में समाविष्ट होने के साथ ही उसे सिद्धों में घरोहर रूप में प्राप्त किया किन्तु वह ब्रह्म-रश्मि एवं समाधि अवस्था तक ही सीमित न रहा और ईशाईतविलक्षण तत्त्व की ओर भी सकेत करने लगा। सहज निरजन समरस आदि अर्थों में प्रयुक्त होकर शून्य ने अनेक सम्प्रदायों को अपना मार्ग बनाया किन्तु कोई भी अर्थ शून्य की सीमा न बन सका। कबीर और उनके अनुयायियों ने शून्य के जो भेद किये वे शून्य के अर्थ का विकास माने हैं सीमा नहीं है। विवेकानंद का शून्य-भावधी नापण इसका प्रमाण है। इनमें अर्थ विकास की महावनाओं के मार्ग पूर्ण विराम नष्ट लगाया जा सकता है।



एक ही पथ के दो पथिक

यद्यपि यह निश्चयपूर्वक नहीं कहा जा सकता कि मानव-जीवन में जिज्ञासा का प्रवेश कब, क्या और कैसे होता है, परन्तु इसमें कदाचित् कोई मतभेद नहीं कि वह मानव स्वभाव का एक अङ्ग है। अमृक शिशुओं के अनेक प्रश्नों से यह प्रमाणित हो जाता है कि वह मनोवृत्ति छोटे-बड़े सब में पाई जाती है और उसका उदय मानव प्रभात में ही हो जाता है। मनुष्य में इस वृत्ति के उ-पान-वृत्तन, दानों पहलू देखे गये हैं। जीवन की सफलता और असफलता का अधिकांश दायित्व इसी पर होता है आध्यात्मिक जीवन में इसका परम गौरव है। जीवन का भौतिक पक्ष आध्यात्मिकता पर ही आधारित रहता है। अतएव जिज्ञासा जीवन के आध्यात्मिक स्वरूप का सङ्गठन करती है। गांधी जी के अनुसार 'आध्यात्मिक शब्द का अर्थ है 'नीति', धर्म का अर्थ है नीति', और जिस नीति का पालन आत्मिक दृष्टि से किया जा रही धर्म है।" जबतक जिज्ञासा का लक्ष्य धर्म नहीं होता तबतक उसमें आध्यात्मिकता नहीं आती और आध्यात्मिकता के बिना वह जीवन को बल नहीं दे सकती। भौतिक लक्ष्य के पूर्णभूत होते ही जिज्ञासा में अध्यात्म प्रकाश प्रसर जाने लगता है। वह जितनी दृढ़ और निर्मल होगी, उतनी ही त्वरित लक्ष्य के समीप पहुँचेगी। उसका चरम लक्ष्य सत्य है—वह सत्य जिसमें चित् और आनन्द का अनूठा संयोग है। वही सार है। उसके सिवा सब मिथ्या है। जो सावक सत्य पर विश्वास करते हैं, वे जगत् के मिथ्याडम्बर से खिच बैठते हैं। उनकी दृष्टि निरन्तर सत्य पर लगी रहती है। उनके विषय में कबीर करते हैं—

१. सृष्टि नीति के पास पर खड़ी है, नीतिमात्र का समावेश सत्य में होता है।

—आत्मकथा, पृष्ठ ४२

२. आत्मकथा, प्रस्तावना, पृष्ठ ३

कबीर जिनि जिनि जांघियाँ, करता केवल सार ।
सो प्रार्थी काहे चल, भूटे जग को सार^१ ॥

पहले जिनासु को सत्य स्पष्ट नहीं दीख पड़ता । वह तम-पटल में निबलता जाता है और सत्य की भलक देखता जाता है । इस प्रवस्था में जिनासा इतनी प्रबल और बहुमूल्य हो जाती है कि जिनासु स्वयं विस्मित होकर पूछने लगता है —

‘प्रथमे गगन कि पहुमि प्रथमे प्रभू, प्रथमे पवन कि पानी ।

× × × ×

कहै कबीर जहा बसहु मिरजन, तहां कछु आहि कि सुन्य ॥’

धीरे धीरे साधना का सहारा नेवर जिनासा दृढ़ और स्थिर होती चली जाती है । साधक अपने पथ पर तपस् और स्थिरमति लेकर बढ़ता रहता है और उसका मध्य पद पद पर उमक निकट आन लगता है । वह उसे स्पष्ट दीखने लगता है । सत्य की गवेषणा आग्रह ही से सम्भव है । सत्य के प्रति आग्रह में अवश्य भावना कृतिशील रहती है । दुराग्रह में वह बन नहीं होता जो सत्याग्रह में परंतु आत्म निराकरण और आत्म-मय सत्याग्रह के प्रधान अङ्ग हैं । वास्तव में सत्याग्रह साधना माग है । उसके बिना सत्य की प्राप्ति असम्भव है परंतु सत्याग्रह का माग सरल नहीं है, वह तनवार की धार के समान दुर्लभ पथ है । हा अम्याम और अनुभव उसे बरन बना देत हैं । गांधीजी सत्याग्रह का अर्थ सत्यवल^१ करते हैं । उसी को वे प्रम-वन या आत्म वन के नाम से भी पुकारत हैं । कबीर के गढ़ना में सत्याग्रह को ही प्रम-पथ कह सकते हैं । प्रम का पथ सरल नहीं है । वह तो मिर का सौदा है, मर कर जीने का मन्त्र है^२ । अतएव कबीर भी साधक को आम वलिदान के लिए सचेत करते हैं —

१ कबीर श्रवावली पृष्ठ ४३-१६

२ आत्मकथा, प्रस्तावना पृष्ठ ५

३ गांधीजी, सत्याग्रह क्या, कब और कैसे ? पृष्ठ १

४ मगन प्रभात—गांधीजी पृष्ठ ७

‘कबीर गहु घर प्रम का, सारा का घर नाहि ।
 सोस उतार हाथि करि सो पस घर माहि’ ॥
 प्रम न सता तीपज प्रम न हाट बिकाय ।
 राजा दरना जिस रच भिर दे सा सेजाय ॥
 भगति दुहेली राम को नहि कायर का काम ।
 सोस उतार हाथि दरि सो सेसी हरि नाम ॥

किन्तु शासना को सत्य को गान व माधन जितन बहिन लिखाई दन
 व उतन हो सकन । अभिमानो का जा वत भगवत प्रतात हातो है वही एक
 भाले नाल गिनु को बतइ सख मानुम हाता है । सत्य व गोधक को दीनता
 परम प्रिय हाता है । उस एक रन-बरण स भी नीच रहना पडता है । सारी
 दुनिया रज वरण को परा तल रीदतो है पर सत्य का पञ्चारी तो जयतक इतना
 छोटा नही बन जाता कि रज वरण भी उस कुचन सक तबतक स्वत व सत्य
 की भनक भी हाना दनभ है । यः बात बगिष्ठ विद्वामिन क आख्यान म
 प्रच्छी तरह स्पष्ट बरके बनाई गई है । इसा धम और इस्लाम भी इसी बात
 ना मानित करते हैं । गांधीजी म कह सौ यष पटल कबीर न भी सत्य के
 नाजियो का यही उपदेश दिया था —

रोडा हूँ रहो बाट का, तजि पाषण्ड अभिमान ।
 ऐसा ज जन हूँ रह ताहि मिल भगवान’ ॥’

साधक के हृदय म सत्य के प्रति एक नगन रहना चाहिए । उस लगन
 क नग जान पर किसी दूसरी वस्तु को इच्छा नहा रहती । उसका नाता सत्य से
 जुड जाता है और वह स्वस्व को अपन सत्य पर निछावर कर देता है । सत्य
 के लिय आम समपग को यः भावना कबीर क अन्तर म काम करती है —

१ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ ६६ १६

२ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ ७०

३ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ ६४ १४

मेरा मुँहवो कुछ नहीं, जो कुछ है सो तीर ।
तेरा तुझको सोपते, क्या लागत है मोर' ॥"

" हम जो आँट मारते हैं, वह भर बाजरी या मुट्ठी भर घान के नियम नहीं, पर सटटे-भीठे स्वाद के लिये । ठण्ड से बचने के लिए आवश्यक जैमे तैले कपडो के लिये नहीं, बल्कि रेशम बिमल्लाव के लिए । अगर हम इस लाभ को छोड़ दे तो हम अपने और कुटुम्ब के भरण-पोषण की चिंता बहुत कम रह जायगी ।" १ लोभ को त्याग कर यह विश्वास करना होगा कि 'जिसन दौत दिये हैं वह बचाने को भी दगा । जो माँप बिच्छू देख भैंडिया आदि डरावन जन्तुओं या जानवरों की भूखा नहीं रखना है वह मनुष्य जाति को नहीं भुला सकता ।" सावरू को विश्वास के बल पर निर्दिष्ट रहना चाहिये ।

'ज्यन्तो न करि अज्यन्त रहू, साई है ससम्प ॥
पशु पक्षेण जीव जन्तु, तिनकी गाठिकसा ग्रन्थ' ॥'

सत्य पर दुब हो जान पर साधक के भय, शोक, मोह का नाश हो जाता है और शूर के सभी गुण उसमें उदित हो जाते हैं और वह दुर्ज्ञेयों का डट कर सामना करता है—

'बकीर मेरँ सत्ता को नहीं हरि सम सत्ता हेत ।
काम क्रोध सू जूझणा, चोड भाडघा खेत ॥'

सत्य-साधक अपना प्रत्येक पद सत्य ही और उठाता है । उसके शाय या व्यवहार में, कहीं भी पावण्ड या दम्भ नहीं होता । भ्रम पर उसकी पूर्ण आस्था होती है । मुझ में राम बगल में दुरा " आस्था नहीं कहलाती । 'यस क

१ गांधीजी की आत्मकथा—प्रस्तावना पृष्ठ ५

२. बकीर ग्रन्थावली पृष्ठ १६, ३

३ बकीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ५८ ६

४ बकीर ग्रन्थावली पृष्ठ ६८ ७

५. गांधी—सत्याग्रह क्या, कब और कैसे ? पृष्ठ १६

६ गांधी—सत्याग्रह क्या, कब और कैसे ? पृष्ठ १८

७ गांधी—सत्याग्रह क्या, कब और कैसे ? पृष्ठ १६

निष्ठ आचरण करना धर्म नहीं है। जो धर्म की सच्चाई के साथ रक्षा करता है वही सत्यग्रही है।^१ कपटी का सत्य दर्शन नहीं हो सकता।

घेर घृत्तन सुमृत गुन पढ़ि पढ़ि, पढ़ि भुनि मरम न पावा ।
सन्ध्या माइत्रो भट बट करमा, तिन थं झूरि बतावा ॥
वनपडि जाइ बहुत तप की-हा, कन्द मूल खनि छावा ।
ब्रह्मगियाओ अधिक पियानी, जम कं पटं लिखावा ॥
राजा किया नमाज गुजारी बग रे सोय सुनावा ।
हिरद बपट मिले बसू साई, क्या हज्ज कायं जावा^२ ॥”

कपटी न बवल धीरा को छलता है, वरन अपने का भी सत्य के प्रसाद से वंचित करता है। दम्भ पाण्ड, प्रवचनादि के कारण सत्य की भाँकी दूर होती चली जाती है अतएव साधक उन्हें साथ लेकर नहीं चल सकता। वेप-भूषा में सत्य का सन्निवेष नहीं है। इंगोलिय पाण्डों घुटमुण्डों को सरी सुनाते हुए परीर कहते हैं —

‘कस मु डाये हरि मिले सब कोइ लेय मु डाप ।
बार बार के मू डते, भेड न बंफुल जाइ ॥”

आत्मोत्सर्ग कर देने पर सत्याग्रही के हाथा मत्प-धन लग जाता है। वही उसका सुख है।” वही मन्वा विजयी है क्योंकि जो ईश्वर के भरोसे स्वस्व का त्याग करता है, उसके लिए दुनियाँ में कभी हार या पराजय कहीं है ही नहीं। उसका स्वस्व, उसका प्रियतम उसी, सत्य में रहता है। क्या ही उसकी दृष्टि निर्मल हुई कि उस ‘पूण’ (सत्य) का साक्षात्कार हुआ। फिर तो,

“पूरे को पूरो द्विष्टि, पूरा करि देखें”^३

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १६

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १७८-२६४

३. गाँधी—सत्याग्रह क्या, कब और कैसे? पृष्ठ १६

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १४६, १८१

कबीर और गांधी दोनों का लक्ष्य सत्य होते हुए भी उनकी साधना का प्रयत्न अन्तर भुलाया नहीं जा सकता। लेखक का ध्येय दोनों महापुरुषों के मध्य निर्णायक बनने का नहीं, बल्कि वह सत्य के दो सफ़ल पथिकों के मार्ग का अपने शब्दों में एक चित्र खींचना चाहता है। यह तो सर्वमान्य बात है कि कबीर और गांधी का सत्य व्यापक है। किसी एकदेशीय सत्य को तो वे सभी सत्य कहने भी नहीं हैं। बदाचित् सत्य उसे डमोलिए करते हैं कि उसकी सत्ता सार्वभौमिक, सार्वभौतिक एवं सार्वकालिक है। दोनों के मुखों में सत्य की परिभाषा एव है परन्तु दोनों का व्यक्तित्व और परिस्थितियाँ उन्हें अलग अलग मार्गों पर चलने के लिये बाध्य कर रही हैं। जगत का सैद्धान्तिक निराकरण जैसे कबीर ने किया था वैसे ही गांधी जी ने भी किया। दोनों के लिए जगत मिथ्या है। उसमें सेमल के फूल का सा मूठ आकर्षण है, परन्तु जगतक घ्राँल, बान, नाक आदि ज्ञानेन्द्रियाँ ठीक हैं तबतक जगत की व्यावहारिक मारुता का निराकरण कर भी कौन सकता है? अतएव भद्वैतवादी भी सिद्धान्त और व्यवहार दोनों ही पक्षों को मानते चले आ रहे हैं। कबीर और गांधी दोनों ने ही इन दोनों पक्षों को माना है, परन्तु कबीर के व्यवहार-पक्ष में वह तीव्रता और प्रभावोत्पादकता नहीं जो गांधी के में है। इसमें मन्देह नहीं कि कबीर के सिद्धान्त बड़े पक्के हैं, उनकी वैराग्यवृत्ति बड़ी दृढ़ है, परन्तु कबीर में व्यावहारिक प्रेम और अहिंसा कितनी अटल है, इसका अनुमान ठहरे नहीं हो पाता। मैं नहीं समझता कि स्त्रियों की निन्दा करते समय कबीरसे अहिंसा और प्रेम कितने दूर पड़े रहने होंगे अथवा शावतो की निन्दा करते समय प्रेम और अहिंसा भाव के तिरोहित हो जाने पर कबीर खिन्न होते होंगे या नहीं? गांधीजी सिद्धान्त और प्रेम के पक्के पुजारी थे। कबीर की तरह अपनी दुर्बलताओं के कारण वे तारियों को कोमते नहीं थे, अपितु नर-नारी दोनों को अपने सत्यमार्ग पर प्रेरित कर उनके लिए सच्चे शुभचिन्तक की भाँति मंगल-कामना करते थे। अधर्मा के प्रवृत्तियों को देख कर गांधीजी तटस्थ नहीं हो बैठते थे, बल्कि वे उसे मुधारने की चेष्टा करते थे, सत्य-पथ पर चलाने की शिक्षा देकर प्रेम और अहिंसात्मक उपाय से दूषणों का निवारण या निवारण करने की चेष्टा करते थे। कबीर के मुँह से शावतो के लिए अनेक अपशब्द भी निकल गये हैं जो अहिंसा के विरुद्ध हैं।

मुफार की भावना ने प्रेरित होकर भी समाज के प्रति कबीर का भाव विरहितमूलक है। समाज के कलङ्का को देख कर कबीर का हृदय धुँप हो जाता

है और वे फटकार फटकार कर सुवार बरना चाहत ह । उह यह बिता नही है कि सुधार हुआ या न । उह या न कोई दोष दीखा कि दूसरा या उनका सङ्गत किया और दापिया का फटकार । इसमें आग व क्या दग्ध ह या उहान क्या किया है ? या बत व स्वयं जा । या परमा मा । सम्मदन ५ क्षते आग क पचना म पना नहा चाहत ५ । मयामी होन व कारण उनक स्वभाव म पकनपन ना है हा माय हा माय छवण्ड मुवार का गदोक्तियी भा रहती ह परन्तु गावाजा म अकनपन का नाम तन न । । जो राजन गावाजा व सम्पक म रह ह व जानन हाग नि व कितन विनम्र और मीन ५ । हम यह ता नही कह सकत कि गावाजी विनम्र न ५ क्याकि उनका अपूर्व त्याग वसका विराध वरेगा और न यही कह सकत ह कि व नसार म आगवत थ । कोई भी दलन वाला उनम एक अनीकिक विलक्षणता दलता या और वह भी विरक्ति म आसक्ति और आसक्ति म विरक्ति । अतएव उह विद (जाय) या समक्ष कहत म किमी को हिचक न होगी । उनक प्रम और भा मा म उनकी आसक्ति कौन न बतागवा ? उनकी नि स्वाधता म विरक्ति किम नगी दीख रही ? प्रम से विमन और बाधने की जा समाध शक्ति दलन दाग पड़ती है वह कबीर म कहाँ ? "सालिह तो गावाजा की अहिमा कवन सिद्धात और उपदग की दस्तु नही उसम प्रापक आनन्द रस छनकना है । ऐसी व्यापक अहिमा स बात अलिप्त रह सकता ह ? ऐसी व्यापक अहिमा क बल को नापना असम्भव है । प्रम और अहिमा को गांधाजी की आध्यात्मिक बला कहना अधिक अनुचित नहागा । प्रम उह समान स उसी प्रकार सुभृहलित किए गए या जस वह उहे परमा मा स चिरता सय से । अतएव व उह समाज व समिध और परम भित्ति के रूप म देखते रहे । व समाज व सच्चे निर्माता थे । अहिमा क बल व प्र समाज म विन प्रम का निवाह कर रह थ । उनक प्रम और अहिमा के पतवारा स समाज की नौका दलता स सत्य वला की धार पड़ी ग रही थी थापू का वाइ ऐसा प्रयन न था जिसम अहिमा का आधार नहा उनका कोई उद्देश्य न था जो प्रम गम हा । सय व पुजारी और विनय व देवता को अपनी नी दही प्रिय थी । वे अपनी भल को न कवल बीकार ही कर लेते थे

प्रत्युत् नेरीलाद में उसका प्रकाशन किए बिना भी नहीं रहते थे। सम्भवतः उनकी भाँसे सत्य के उदर में कोई विजातीय द्रव्य ठहर नहीं सकता था।

ऐसा प्रतीत होता है कि गांधीजी का परम नय बाहर भी अपनी प्रकाश-रश्मियाँ फैला रहा था। उनकी मायना के मूल अन्तर में बाहर से जोर रहे थे। यह सम्बन्ध सैद्धांतिक नहीं व्यावहारिक था। गांधीजी के व्यावहारिक मूल्य के प्राचुर्य और बाह्य पक्ष मित्र नहीं हैं। उनमें ऐक्य और अनेक है। इस ऐक्य का अनुभूति कबीर को होती ही नहीं यह बात वा नहीं, परन्तु उनका व्यावहारिक मर्म प्रमाण नहीं है। मनी गानन आदि में मर्मों का बाण ऐसी हुआ इस ऐक्य की विकलांगता का प्रमाणित करने हैं। कभी कभी यह ऐक्य भी अनुभूति पाने प्रतीत होता है परन्तु वह आत्मनिष्ठ (Subjective) है पर विषय (Objective) नहीं—

‘हम सब माँह रुखा हम माँहों,

हम वे और दूसरा माँहों’।^१

अतएव कबीर की प्रवेशानुभूति का जो आत्म-रिपक्ष है, हम व्यावहारिक नहीं कह सकते। यह उनकी आत्मचिन्ता का फल है आचरण का नहीं। चिन्ता के क्षेत्र में कबीर प्रती सात की सातों दखन जानें और स्वयं सात ही जाने हैं—

“सातों मेरे सात की जित देखो तित सात।

सातों देखन हों गई मैं भी तूँ गई सात ॥

परन्तु व्यवहार के क्षेत्र में हम सात का सातों दखन और स्वयं सात ही जाना क्या कठिन है। बाह्य व्यवहार में भी सात की सातों को देख रहे हैं। कबीर मस्त हैं उनको जात^१ से मैत्री नहीं है।

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २०१ २१३

२. हमन हैं इसक भस्ताला, हमन को होनियाती क्या ?

रहें आनाद या जब से, हमन दुनिया से घारी क्या ?

जो बिछड़े पिपारे से, भटकते दर दर फिरते ।

हमारा पार है हम में, हमन को इन्तजारी क्या ?

सातक सब नाम अपने को, बहुत कर फिर पटकता है ।

हमन मरु नाम साँचा ह, हमन दुनिया से घारी क्या ?

न पल बिछड़े पिपा हमसे, न हम बिछड़े पिपारे से ।

सत्य की आत्म अनुभूति समाधि अवस्था में होती है। उस समय मनुष्य न बोलना है न मुनता है और न हिलना है न खानना है। वह शून्यावस्था होती है। उस समय वह जगत के किसी काम का नहीं होता। वह मुदित हो सकता है, मोदक नहीं रहता। वह आनन्दमय हो जाता है परन्तु गांधीजी के सत्य में सत्य का सत्य रूप प्रतीत होता है। उनकी भावना में सत्य युगान्त-दमय दीप्त रहा है। उस में स्वयं पर कल्याण का सुन्दर योग है। वे स्वयं आनन्द लेते हुए दूसरों को आनन्द वितरण करने चलते हैं। गांधीजी को अपनी सत्य-साधना में कितना आनन्द आता होगा इसका ठीक ठीक अनुमान तो असम्भव है, परन्तु यह कह सकते हैं कि यदि भुरसाल को मधुर-फल का भार धारण करने में कोई आनन्द आता है तो गांधीजी का भी आनन्द होगा। यदि गांधीजी को अपनी आत्माधना में रम न मिलता तो वे सम्भवतः समाज को इतने मधुर फल सुटाते न चले जाते।

गांधीजी के सत्य की सुनहरा विरणा में जगत उपनिषद् के इस मंगल-पाठ का पढ़ रहा है 'मर्वे भवन्तु मुक्तिम मर्वे सन्तु विरामय'। "वसुधैव कुटुम्बकम्" पर लोग का विश्वास अमन गया है। उनके जिस स्वर में गीताकार के प्रच्छन्न वरान हो रहे हैं उसी में कुछ और ईसा के उपदेश भी ध्वनित हो रहे हैं। गांधीजी के 'मानव-बन्धु-त्व और परमात्मा पितृत्व' के सामन लोक की भुवना पड़ा है, इस विषय में विश्व-ममर न कोई शका नहीं रहने दी थी।

उन्हीं से नेह लागे हैं हमन को जेकराये क्या ?
कबीरा इसक का माता, दुई को दूर कर दिस से ।
जो चलना राह नाबुक हैं, हमन सिर बोझ भारी क्या ?"

परिशिष्ट—१

कुछ पारिभाषिक शब्दों का परिचय

✓ १ अनहद (अनाहत) — अनहद शब्द दो अर्थ देता है—एक 'असीम' और दूसरा 'अनाहत'। 'असीम' के अर्थ में 'यापवता एवं अनन्तता का चोतन होता है और 'अनाहत' के अर्थ में बिना बजाये बजने या होने वाले शब्द का बोध होता है। सन-साहित्य में इस शब्द का प्रयोग दोनों अर्थों में हुआ है। कबीर ने 'असीम' या अनन्त के अर्थ में इस शब्द का प्रयोग बहुत कम किया है। वे इस अर्थ में और भी अनेक शब्दों का प्रयोग करते हैं। अनहद से मिलता-जुलता एक 'बहद' शब्द भी है जिसका प्रयोग कबीर-बाणी में मिलता है—

‘कबीर हृद के जीवसू, हत करि मुखी न जोलि।

जे साने बेहद सूं, तिनसू अतरि जोलि’ ॥’

उक्त साखी में 'बेहद' शब्द का प्रयोग अनहद या असीम के अर्थ में ही हुआ है। असीम या अनन्त के अर्थ में कबीर के 'अनहद' शब्द का प्रयोग भी देखिये—

“स्वादि पतन जरै जरिजाइ,

अनहद सों मेरी धित न रहाई ।’

यहाँ 'अनहद' शब्द से 'अनाहत' का अर्थ भी लिया जा सकता है किन्तु 'अनन्त' अर्थ ही अधिक स्पष्ट है।

अनाहत नाद के अर्थ में कबीर ने 'अनहद' और 'अनाहत' दोनों शब्दों का प्रयोग किया है और दोनों ही प्रायः विशेषण के रूप में प्रयुक्त हुए हैं। इन के विशेष्य तूरा, सबद, वेन, बीगरी, बाजा, बीना आदि शब्द रहे हैं जो किसी न किसी वाद्य यन्त्र का चोतन करते हैं। जैसे—

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २६-५०

२. कबीर ग्रन्थानुली, पृष्ठ २११-३६८

अनहद सबद उठ भणवार तहा प्रभू बठे समरथ सार^१ ।

इसी प्रकार—

जब अनहद बाजा बाज तब सार सगि विराज ।

कबीर न अनहद या गनाहद क साव वाज और बजान प्रियाया न प्रयोग किया है जो पथक पथक भाँट गति रखती है । बाज गान से बजान बाल का बाध नहीं होता किन्तु बजान से बजान बाल का भी दोष होता है अतएव जहाँ बाज प्रियाया का प्रयोग हुआ है वहाँ बजान बाने की ओर इंगित नहीं किया गया जैसा—

जब आहद कीगरी बाती
तब काल द्विष्टि भ भाषी ।

अथवा—

बिनहीं सबद अनाहद बाज
तहा निरतत ह गोपाला^२ ॥

किन्तु जहाँ बजाया किया का प्रयोग है वहाँ बजान बाल की स्थिति का ज्ञान भा बसाया गया है जैसे—

अनहद बेन बजाइ करि
रह्यो गगन मट छाई ॥

अथवा—

बाबा बोगी एक अकेला जाक तीथ धत न मैला ।
भोली पत्र बिभूति न बटवा अनहद बेन बजाय^३ ॥

इन दोनों क्रियाया का प्रयोग सावक है । बजाने और बजान का एक दूसरे से सम्बन्ध है । कहने की आवश्यकता नहीं है कि शब्द का प्रकार का हाता है—आहत (Struck) तथा अनाहत (Unstruck) । आहा शब्द दोपदार्थों

१ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १६६ पंक्ति १८

२ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १४६ १७३

३ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १८८ २६४

४ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १६० १५६

५ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १२६ १२१

६ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १५ २०७

यं टकराने में उत्पन्न होता है। स्थूल जगत में भुनायी देन बान मभी शब्द चाहत हं किंतु विद्वद् में एक अनन्त शब्द भी प्राप्त है। उसी शब्द की सत्ता योगियों ने शरीर में भा मानी है जिसका बोधनी गुण्यया या बोधना पुरुष कहा गया है। वह गन्दमय प्राण है। विद्वद् यापक गन्द को गन्द ब्रह्म की मत्ता भी दी गद है। शरीरगत गन्द जिसको एक विशेष अवस्था में योगी ही मुक्त मकता है अनाहत कहता है। योगी का मानना पय उसे उस गन्द तरु तो पहुँचता है जा उसके मन को धपन में रीन धर नेता है। इसकी अवगणीयता के लिए सपुष्पा क माग को मोलने की आवश्यकता होती है। जब प्राणवायु इस माग से उच्च गमन करती है तो योगी को अतध्वनि मुनाया पत्ती है। वास्तव में उगवा बजाने वाला कोई नहीं है इसलिए उसके लिए बजाना किया का प्रयोग साधक है किन्तु उसकी ध्वन्यता योगी की भाषना में सम्बोधित है इसलिए योगी को उसका बजाने वाला कह दिया गया है अथवा बजाना कोई अर्थ विशेष नहीं है।

अनाहत नाद की अनक अवस्थाएँ बतलायी जाती हैं जिनमें पृथक् पृथक् गन्द मुनायी पड़त हं। सागर गजना धन गजना मदल ध्वनि वीणा आदि अनक ध्वनियाँ में उसका विकास होता है। योगी सूक्ष्मतर नाद में अपना मन लगाता जाता है। कवीर न इन ध्वनियों की ओर गगन गरजि, अनहद-तूरा 'धन हृद बेन, अनहद कीगरी अनहद भकार आदि गन्दा से सकत किया है और उन ध्वनियों का भेद भी स्पष्ट है किंतु इन भेदों का स्पष्ट वर्णन उनकी वाणी में नहीं मिलता।

कवीर न अनाहत नाद का सम्बन्ध कई बातों से जोडा है। अनहद बाजा बजत पर ही मन गय में समाता है —

गगन गगजि मन सुख सधाना बाज अनहद तूरा ।^१

योगी का गगन मठ में निवास भी अनहद बाज के साथ ही होता है—

अनहद बेा बजाइ करिरह्यो गगन मठ छाड़' ।

कवीर की लयी का स्थान भी वही है जहाँ अनहद कीगरी बजती है—

जगत गुर अनहद कीगरी बार्जे तहाँ बीरष गद 'यो लाग' ।

१ कवीर प्रयावली पृष्ठ २०७

२ कवीर प्रयावली पृष्ठ १२६ १२१

३ कवीर प्रयावली पृष्ठ १३७ १४३

‘अनाहद बाजे क साथ ही मापाव-दशन हाता है—

‘विनहीं सबद अनाहद बाजें, तहा निरतत है गोपाला’।’

आत्मा और परमात्मा के सान्निध्य में भी हम अनाहद बाजे का सह-योग बनलाया जाता है—

“अब अनाहद बाजा बाजें, तब साईं सगि बिराजें”।’

जो अनाहद नाद सुनता है वह बाल भय से मुक्त हो जाता है—

अनाहद कोणुरी बाजी, सब काल द्विष्टि भं भागी’।”

‘अनाहद शब्द की कनारा व साथ ही प्रभु-सामर्थ्य का साक्षात्कार होता है—

अनाहद सबद उठै भणकार, तहा प्रभु बंठे समरथ सार’ ॥”

अनाहद के आविर्भाव के लिए कबीर ‘कुभक’ की आवश्यकता तो मानते ही हैं साथ ही चन्द्र-सूर्य मिलन की आवश्यकता भी समझते हैं—

9/Jan/21 सति हर सूर मिलावा तब अनाहद बेन बनावा’ ॥”

15/10 इस प्रकार कबीर ने अनाहद या ‘अनाहद’ शब्द को अपनी सहज-साधना का प्रमुख घण माना है।

✓ सुरति और निरति—सुरति शब्द की व्युत्पत्ति अभी तक विवाद की वस्तु बनी हुई है। विद्वानों ने उसका अपन अपन दृष्टिकोण से बखाने का प्रयत्न किया है। कोई इसको तत्सम मानता है और कोई तदभव। इसकी व्युत्पत्ति भुति एवं स्वरति से मानी जाती है। कोई-कोई इसको त्रिदेशी शब्द ‘सूरत’ से उद्भूत मानते हैं। जो हो, इस शब्द की अनकार्यता स्पष्ट है अन्यथा इतने शब्दों में इसके मूल को खोजने की आवश्यकता न होती। यह अर्थ-विकाम साहित्य के विद्यार्थी के लिए बड़े महत्व का है। कहने की आवश्यकता नहीं कि कबीर-वाणी में इस शब्द को पर्याप्त आदर मिला और कबीर-पथ में ‘सुरति-

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १४० १५६

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १४६ १७३

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १८८-२६४

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १८८ पद १८

५. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १४६-१७३

कमल' एवं 'मुरति-शब्द-योग' जैसे शब्दों का विकास हुआ। इससे स्पष्ट है कि सत-साहित्य ने 'मुरति' के सम्मान को क्षीण न होने दिया।

कुछ लोग 'मुरति' शब्द को सिद्धों की वाणी में खोजते हैं और इस दशा में वे अपनी खोज को सिद्ध सरहपा 'सुरप्रविलास' एवं कण्ठपा ने 'मुरप्रवीर' तब ले जाते हैं। जहाँ 'मुरप्र' शब्द प्रेम के अतिरिक्त अन्य अर्थ देने में अममर्थ प्रतीत होता है। कबीर का 'मुरति' शब्द सिद्धों के 'मुरप्र' की संगति में नहीं बैठ सकता क्योंकि उसका अपना पृथक् अर्थ है। निरति शब्द तो सिद्धों की वाणी में किसी भाव को नहीं मिलता। अतएव मुरति-निरति शब्दों को सिद्धों की वाणी से आया हुआ कहना शब्दों की व्युत्पत्ति के साथ अत्याचार होगा।

कबीर-वाणी का सम्बन्ध नाथ-वाणी में भी रहा है और नाथ-वाणी में उक्त दोनों शब्द मिलते हैं और उनका अर्थ किसी भीमा तक कबीर के शब्दों के अर्थ से मिलता है। पारिभाषिक रूप में तो नाथों और सत्तों के मुरति-निरति का एक ही अर्थ प्रतीत होता है। एवं प्रश्न में गोरखनाथ अपने गुरु से पूछते हैं—“कौण मुषि ले तुरिया बध” ? और मछिन्द्र उत्तर में कहते हैं—“मुरति मुषि बाला तुगिया बध”। इस उत्तर में 'मुरति' को 'तुरिया' से सम्बन्धित किया गया है। यहाँ दोनों के सम्बन्ध पर विचार करना आवश्यक है जिसके लिए मछिन्द्र-गोरख व एक दो प्रश्नोत्तरों को और भी देखना होगा—

गोरख—“स्वामी कौण मुषि बंठे कौण मुषि चले।

कौण मुषि बोलै कौण मुषि मिले ॥

क्यू करि स्वामी नृभ रहै”।

मछिन्द्र—“अबधू मुरति मुषि बंठे मुरति मुषि चले,

मुरति मुषि बोलै मुरति मुषि मिले।

मुरति निरत में नृभ रहै, ऐसा विचार मछिन्द्र कहै”।

इस प्रश्नोत्तर से 'मुरति' के अक्षिप्राय एवं मुरति-निरति के सम्बन्ध पर कुछ अधिक प्रकाश पड़ता है। मत्स्येन्द्रनाथ ने बैठने, चलने, बोलने और मिलने

१. गोरख-वाणी, पृष्ठ १६३-६३

२. गोरख-वाणी, पृष्ठ १६४-६४

३. गोरख-वाणी, पृष्ठ १६६-६६

४. गोरख-वाणी, पृष्ठ १६६-६६

के साथ सुरति का उपयोग बनाना उसके अभिप्राय की बाणी सरल कर दिया है। साथ ही सुरति निरति म नभै रह बहवर सुरति और निरति व सबध का अधिक स्पष्ट कर दिया गया है। आग एव धन म गोरखनाथ पूछते हैं—

स्वामी कौण सो सद्य कौण सो सुरति ।

कौण सो बय कौण सो निरति ।

दुखध्या मटि र बस रह । सतगुरु होइसु बइया कर ॥

और मछिद्र समझाकर कहत ह—

अबधू सबद अनाहूड सुरति सोचित (सुचित) ।

निरति निरालभ लाग बध ।

दुखध्या भेटि सहज म रह । ऐसा विचार मछिद्र दहे ॥

यहां आकर निरति का अर्थ हस्तामलक बन स्पष्ट है। निरति निरालब अवस्था है और इससे साहचर्य से सुरति का सम्बन्ध सावलम्ब स्थिति से बन जाता है। मछिद्र के उत्तर में बढने चरन बावने और मिलने तक में सुरति पर बल दिया गया है। इसमें यह भी स्पष्ट है कि सुरति ध्यान की स्थिति है जो गोरखनाथ के करण बिन काण श्रवण के उत्तर में प्राप्त हुई मस्यद्रनाथ की बाणी में इस प्रकार ममयन प्राप्त करती है—

करण बिन सुरति श्रवण ।

इसका अर्थ है काना के बिना सुरति का सुनना अर्थात् सुरति कोई श्रवणीय वस्तु है चाहे वह अन्तर्गम्य ही क्या न हो। अतएव यहाँ सुरति शब्द की व्युत्पत्ति श्रुति से करनी होगी जिसका अर्थ गद्य (Sound) हो सकता है। श्रुति का अर्थ सुनने की क्रिया (Hearing) भी होता है। इस प्रकार नाथों के सुरति श्रवण का अर्थ अन्तर्गद या अनाहूतनाद का श्रवण है। इस में यह निद्विध है कि सुरति गीतलज का अर्थात् निरति तक पहुँचने का एक साधन है। सुरति का माय ग = ध्यान या ग = योग का माय है। अतएव निरति पर ध्यान का जम जाना ही सुरति का लक्ष्य है। इससे निरति दया स्वन ही

१ गोरख-बाणी पृष्ठ १८६ ८३

२ गोरख-बाणी पृष्ठ १८६ ४

३ गोरख-बाणी पृष्ठ १८ ६

४ गोरख-बाणी पृष्ठ १६७ १०

प्राप्त हो जाती है। अतएव यह सहज-मार्ग भी है किन्तु सहज मार्ग और सहज-
वस्था में भेद है। प्रथम द्वितीय का साधन मात्र है। अन्तर्ध्वनि पर ध्यान के जम
जाने पर ध्वनि के साथ ध्यान भी विनीत हो जाता है और यही नाथों की निरति
व्यवस्था प्रतीत होती है।

नाथों की 'सुरति निरति' में ही कबीर को इस दिशा में प्रेरणा मिली है
और कबीर वाणी में इन दोनों का परिभाषिक अर्थ भी वही प्रतीत होता है।
'सुरति' मन का लीचने की बड़ी भारी शक्ति है। वह मन को धरने में लीन
कर लेती है और इतना लीन कर लेती है कि कबीर विस्मय से कह उठते हैं—

कबीर यह मन कस गया, जो मन होता काल्हि ?
बूझि बूझा मेह ज्यू गया निधाणा चासि ।”

मन 'सुरति' में लीन होता है और सुरति स्वयं मन की लेकर निरति में
विनीत हो जाती है जिसका कबीर भी नाथों की भांति निराधार व्यवस्था ही
मानते हैं—

‘सुरति समाजों निरति में, निरति रहो निग्धार’ ।”

सुरति का कबीर एक प्रकार की प्यास कहते हैं जिसका पेय ब्रह्मानन्द
या आत्मानन्द है जिसका कबीर-वाणी में 'सुधारस, अमृत अथवा महारस'
प्रतिधा भी दी गयी है किन्तु रस योगियों के उक्त अमृत से भिन्न है जो महलदल
कमल में स्थित चन्द्र में सदा निभरित होता रहता है क्योंकि यह रस काया
से सम्बन्धित है और कबीर का महारस प्रेम से सम्बन्धित है। इसका संकेत कबीर
की इस साखी से मिलता है—

‘सुरति डीकुली लेन ल्यो, मन तित डोलनहार ।
कँवल कुवाँ में प्रेमरस, पीवं बारम्बार’ ॥”

इस 'कँवल कुवाँ' को देख कर रस शीघ्र ही रुद चन्द्रामृत के अर्थ में
ग्रहण कर लिया जाता है जो उचित नहीं दीख पड़ता। 'प्रेमरस', 'चन्द्रामृत' के

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३०-२२
२. कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १४-२०
३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २३६-४१
४. कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १८-१८१

विरोध में अपना टिटोरा पीट रहा है। फिर भी यदि कोई न सुने-समझे तो कबीर का क्या दोष है।

कबीर के इस 'सुरति योग' में 'अजपा' जाप का भी महत्त्वपूर्ण योग है। 'जिस प्रकार मुरति निरति में, जाप अजपा में और लक्ष्य अलक्ष्य में समा जाता है उसी प्रकार मायक अपने आप में लीन हो जाना है।' यह 'अजपा' भी योगियों के 'अजपा जाप' से कुछ भिन्न है। हठयोगियों की 'अजपा' की स्थिति ध्यान की स्थिति को स्वीकार करती है किन्तु कबीर की 'अजपा-दशा' निरति-दशा में भी सम्बन्ध रखता प्रतीत होता है। 'अजपा' का विवेचन विस्तार-पूर्वक तो सम्बन्धित टिप्पणियों में किया जायेगा किन्तु इतना बत देना पर्याप्त होगा कि अजपा की एक स्थिति तो वह है जो 'मुरति' के साथ रहती है और दूसरी स्थिति 'निरति' के साथ रहती है। अजपा की ध्यानमयी स्थिति सुरति-दशा में रहती है किन्तु जब निरति दशा में ध्यान भी विलीन हो जाता है तो साधक निरालस दशा में निमग्न हो जाता है। जिस प्रकार मुरति निरालस दशा में निमग्न होती है उसी प्रकार 'अजपा' की ध्यान-स्थिति भी निरालस या शून्य दशा में विलीन होती है जिसको कबीर ने कोई नया नाम न देकर 'अजपा' नाम से ही संकेतित किया है। इस प्रकार वे हठयोगियों के 'अजपा-जाप' से भिन्न एक विलक्षण अजपा की ओर संकेत करते हैं।

कबीर ने 'सूषिम मुरति का जाँव न जाणै जाल' कहकर 'मुरति' की सूक्ष्मता और प्रमृति की ओर भी संकेत किया है। इसीलिए कबीर-वाणी में मुरति का संबंध न केवल निरति या अजपा में है अपितु 'कंबल कुँआ', मन, उलटा पवन, पटचक्र, और अनाहतनाद आदि से भी है। मुरति विलय को प्राप्त हो जाती है, वह निरति में समा जाती है, शून्य में प्रवेश कर जाती है। आदि से मुरति की एक ही अवस्था प्रकाशित होती है। मुरति के संबंध-प्रसार का एक सुन्दर रूप-चित्र कबीर ने इस सार्वी में प्रस्तुत किया है—

‘रपौ की लेज पवन का ढींकु, मन भटकाज बनाया।

सत की पाटि मुरति का चाठा, सहजि नीर मुफलाया ॥”

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १४-२३

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३२-३०३

३. कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १६१-२१४

‘स्थी’, ‘पवन’, ‘मन’, ‘सत’ और ‘सहज’ में सुरति का भीषा मवध स्थापित करके कबीर ने उसके क्षेत्र का परिचय दिया है।

कबीर के सुरात-सद्व्य-योग में प्रेम के अंश की उपेक्षा नहीं की जा सकती। कबीर का सुरति—अंग प्रेममिक्त है। उस पर चलने का आकर्षण प्रेम से हुआ है और यति भी प्रेममय है और अन्त में सुरति का विलय भी प्रेमानन्द में होता है। एक सती के रूपक द्वारा कबीर ‘सुरति’ का प्रेम में सबध इस प्रकार स्थापित करते हैं —

“सती जलन कू नोकली, पीव का मुमरि सनेह।

सबध मुनत जीव नोकस्या, भूसि गई सब देह” ॥’

कबीर की ‘सुरति’ की एक विशेष भूमिका है किन्तु वह भी प्रेम-मयी है। भूमिका का निर्माण पाँचो ज्ञानेन्द्रियों से प्रारम्भ होता है। वे प्रिय के प्रेम में निमग्न हो जाती हैं और उनका स्वामी मन भी उसी प्रेम में डूबनियाँ लगाने लगता है। अग्न्यास से नाद का संपर्क पावर मन की बुद्धकी गभीर हो जाती है। वही सुरति है और उमो में ‘राम रत्न’ की प्राप्ति होती है —

“पच सगी पिब पिब करै, छटा जु मुमिरे मन।

प्राई सुति कबीर की पाया राम रतन” ॥’

कबीर की वाणी में सुरति साधना की आवश्यकता पर भी कुछ प्रकाश पड़ा है। कबीर का कहना है कि ‘मन बड़ा गाफिन है। वह आमाणी से राम क स्मरण में नहीं लगता। उसको इधर लगाने के लिए उपाय करने पड़ते हैं। उनमें से सुरति भी एक उपाय है। गनाहनाद में मन का उसी भाँति लगाना पड़ता है जिस प्रकार हरिण अपने मन को बधिक के ‘नाद’ में लगा कर भया-मय का त्याग कर देता है” १’

“पवन क उलटने और पट्चक्र के भेदने की परंपरागत बात करते हुए भी कबीर सुरति को अनुरागविहीन नहीं होने देते। उमम वे इस शून्य की खोज करने का निर्देश करते हैं जो आने-जाने और मरने जीने में मुक्त है” १’

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ७१-६

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १-७

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २६-१७

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६६-६३८

५. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २७१-२६

‘सुरति’ को कुछ लोग ने ‘मोन’ शब्द से व्युत्पन्न माना है और उसे वे चित्त प्रवाह का सातव भागन (१) किन्तु यह अर्थ जिस आधार पर लगाया गया, यह कहना दुष्कर है। इस अर्थ में प्रयुक्त ‘सुरति’ शब्द कबीर-वाणी में तो कहीं देखने में नहीं आता। हाँ इस शब्द के संबंध में यह कहा जा सकता है कि वह स्मृति का बोधक भी है और इस अर्थ में कई स्थानों पर कबीर ने इस शब्द का प्रयोग किया है। इस अर्थ में प्रयुक्त कबीर के ‘सुरति’ शब्द के प्रयोग के कुछ उदाहरण अधोलिखित हैं—

जौ कह्यहूँ उडिजाइ जगत में, यहुरि न सुरतें ध्यानं ।”

तुझ बिन सुरति करं को मेरो ।

इशम दोऊँ धोलि किनार ।

‘सुरति’ शब्द का प्रयोग कबीर ने कुछ और भी अर्थों में किया है। उनमें से एक अर्थ यह (श्रुति) भी है जैसे—

‘सुरति सुमति दोहूँ बौ बिसवास बाँझि परछी सब आसा पास’ ॥”

जहाँ ‘सुरति’ का अर्थ वंद है वहाँ उसके साथ ‘सुमति’ (स्मृति) शब्द का प्रयोग भी मिलता है। वही घड़ी सुमति के स्थान पर ‘सिमुति’ शब्द भी स्मृति के अर्थ में ही प्रयुक्त हुआ है।

‘सुरति’ शब्द का एक प्रयोग रूप के अर्थ में भी हुआ है जैसे—

(क) सूबा करता, मुई ज करनीं मुई नारि ‘सुरति’ बहु धरनी ।”

(ख) ‘हक साचै चात्कि ललक ध्यानं, सो कछु सध ‘सुरति’ माहि’ ।”

कबीर ने ‘सुरति’ का प्रयोग ‘आसक्ति’ के अर्थ में भी किया है, यथा—

‘बिबिधा अजहूँ सरति सुख आसा ।

हृष न देइ हरि के चरन निवासा’ ॥”

१ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १०१ ६०

२ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ ७६७ ११३

३ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १०३-४७

४ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २२६ २०२

५ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १०३-४६

६ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १७५-२१७

७ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ११४ ८२

सुरति का अर्थ आत्मा के प्रति अथवा आत्मरूप के प्रति गहन एवं प्रणय संबंध भावना करना भी अनुचित न होगा और 'म दत्ता म इसकी व्युत्पत्ति 'स्वरति' से करनी होगी। यह आत्मरति परमात्मा रति से भिन्न नहीं है। मन का आत्मसाधन करने वाली सुरति' जीवात्मा की प्रतीक बनकर उस पुनर्हिम का रूप प्रस्तुत करती है जो परमात्मा से मिलन के लिए—अपने आप में ही परमात्मा का साक्षात्कार करने के लिए—आतुर हो नाम स्मरण के मंत्र और अनाहतनाद के वाहन के साथ प्रयाण करती है।

कहने की आवश्यकता नहीं कि नाथा स चला हुआ सुरति शब्द, जिसकी व्युत्पत्ति के लिए श्रुति हो उपयुक्त शब्द प्रतीत हुआ है कबीर की वाणी में आकर एक नवीन साथ में डल गया जिसमें भावों के अर्थ—श्रुति—के साथ स्मृति (स्मरण) और स्वरति अर्थ भी मनिविष्ट हो गए। इस प्रकार कबीर का सुरति शब्द योग एक ऐसी माधना है जो नाथा की सुरति माधना से बड़ी अधिक ग्रीष्म समथ एवं व्यापक है क्योंकि इसमें मन के गड पर नाद पथ के अतिरिक्त अर्थ पथा से भी एक ही साथ धावा किया गया है। तीना मयों को एक साथ लेकर ही कबीर का सुरति शब्द तक पहुँचा जा सकता है कोई एक अर्थ पूर्ण तात्पर्य को व्यक्त नहीं कर सकता।

३ खसम—कबीर की वाणी में प्रयुक्त खसम शब्द अध्ययन का एक रोचक विषय है। कबीर अथावनी में इस शब्द का प्रयोग करीब २६ स्थानों पर हुआ है और तीन प्रमुख अर्थ दत्ता हुआ दिनायी पता है—पति स्वामी नारायण या परमात्मा। इसकी व्युत्पत्ति के सम्बंध में विद्वानों के अपने अपने मत हैं। कुछ विद्वान इसको उत्तम शब्द मान कर ख (आकाश) + म (वत या समान) अर्थात् आकाशवत या आकाश के समान अर्थ करने हैं और हम कुछ धरती के आभा हुआ मानते हैं। अरबी में खसम शब्द का अर्थ शत्रु या विरोध करने वाला होता है। कबीर के प्रयोगों में यह दत्ता अर्थ ही प्रायः नहीं मिलने। अतएव यह एक प्रश्न है कि कबीर की वाणी में खसम शब्द ने अर्थ कहाँ से ग्रहण किया।

गो हजारीप्रसाद द्विवेदी का मत है कि जब यह शब्द कबीरदाम तक पहुँचा तबतक उससे मिलता जलना एक अरबी शब्द खसम (पति) भारतवर्ष की सीमा में पहुँच चुका था। अनन्व कबीरदास को यह शब्द दो

मूला न प्राप्त हुआ। हठयोगिया के मध्य से यह आत्मा के द्वाय चक्र में पहुँच कर समभाव की अवस्था को प्राप्त हाने का अर्थ में आया और मुसलमानी माध्यम से पति का अर्थ में। पहले अर्थ में यह गगनापम का भाव धारण करता है। नवीन्दाम न द्वाय समाधिवाली गगनापमावस्था या खसम-भाव का सामाजिक आनन्द ही माना है यहाँ चोज ता सहज समाधि है जिसके लिए न डड की जरूरत है न बया की, न मुद्रा अवश्य है न घासन। यही कारण है कि खसम का अर्थ सब समय उन्होंने निरुप्ट पति समझा। × × × खसम वह पति है जो अपनी पत्नी का वश न कर सके और इन्द्रियों के दास मन को भी, इसलिए बवारदाम न कभी-नभो खसम कहा है। × × टीका-कारों और भक्तों ने अपनी उक्ति करपना का बल पर इस शब्द का अर्थ कभी जीव, कभी मन और कभी परमात्मा भी किया है। × × मेरा अनुमान है कि कबीरदाम 'खसम' शब्द की पुरानी परम्परा से जहर बाकिफे और उन्होंने जान-बूझ कर खसमावस्था की तुलना निरुप्ट पति से की है। उद्देश्य पाणिमों की कथा बताना था।

सक्षम में यह कहा जा सकता है कि डा० हजारीप्रसाद द्विवेदी दो माध्यमों से आये हुए 'खसम' शब्द का कबीर वाणी में एक ही सक्त करते हुए दखते हैं किन्तु टाकाकार और भक्ता का उल्लेख से उन्होंने 'खसम' का कुछ अन्य अर्थों (जीव मन और परमात्मा) की ओर भी सक्त किया है।

जहाँ डा० हजारीप्रसाद द्विवेदी कबीर का 'खसम' शब्द की अधिकतर पुरानी परम्परा की ओर झुका हुआ देखते हैं वहाँ श्री परशुराम चतुर्वेदी उसे अधिकतर अरबी लोग से सम्बंधित देखते हैं। था चतुर्वेदी जी का विचार है कि 'सिद्धा न जहाँ पर द्वाय स्वभाव का मानवीकरण किया है वहाँ व 'खसम' शब्द को पतिवन् मानते हुए से भी प्रतीत होते हैं, किन्तु ऐसा स्पष्ट नहीं है।'

१ दक्षिण डा० हजारीप्रसाद द्विवेदी—कबीर पृष्ठ ७०

२. देखिय, डा० हजारीप्रसाद द्विवेदी—कबीर, पृष्ठ ७७ ७८

३ कबीर साहित्य की परख, पृष्ठ २३८

४ कबीर साहित्य की परख पृष्ठ २३८

“‘खसम’ शब्द समवत् सर्व प्रथम सिद्धो की वाणी म मिलता है । ख+सम के समस्त रूप म इसका प्रयोग आकाशवत् के अर्थ मे हुआ है ।” डा० प्रबोधचन्द्र बागची द्वारा संपादित दोहा-कोष^१ में खसम’ शब्द के अनेक उदाहरण मिलते हैं । मस्कृत टीका के साथ दिय हुए नीचे के उदाहरण स इस शब्द के अर्थ पर पर्याप्त प्रकाश पड़ता है—

१ चित्त खसम जहि सम-सुह पइठठइ ।
(इन्दीअ बिसम तहि मत्त) ण वीसइ ॥१॥

—ति-लोपाद

स० टीका—चित्त खसम यदा समसुख प्रविशति ।
इन्द्रिय विषयमात्र तदा न इत्यने ॥

२ मगह (अवा) खसम भग्रइ ।
(दिवाराति) सहजे राहिअइ ॥१७॥

—ति-लोपाद

स० टीका—मग एक भगवा^२ खसम भगवती ।
दिवाराभी सहजे योगयित्तये ॥

इसी अर्थ म निम्न मरहपाद के दोहा म प्रयुक्त खसम शब्द को देखिय—

३ अखलअ अच्चेय परम पहु खसम म्हासुह पाह ।
जो आवाअ अचित्त वि तस्मच्चखु करेह ॥११॥

—मरहपाद

॥० टीका—अखल अच्चेय परमपद खसम म्हासुख नास्ति (नाम)
यत् अवाध्य अचित्तमपि तस्य दर्शन कियतान् ॥

४ जत्त विचित्तहि विफुरइ तत्तवि णाह सरुअ ।
अण तरग कि अण जत्तु भवसम खसम सरुअ ॥७२॥

—मरहपाद

स० टीका—यदपि चित्ते विफुरित तदपि नायस्वरूपम् ।

अयस्तरग किम् अन्यत् जत्तु भवसम खसमरवरूपम् ॥

१ देखिये हिन्दुस्तानी पृष्ठ ३२ (भाग १६ अंक ४, अतूब-दिमन्व-
१६५=)

२ दोहा कोष—पौ० मी० वागजी द्वारा १ मरहोमिटर प्रिंटिंग एण्ड
पब्लिशिंग हाउस लि० १९३८

५ सत्वरम् तर्हि खसम करिज्जइ ।
 खसम-सहावें भण वि धरिज्जइ ॥
 सो वि भणु तर्हि अमणु करिज्जइ ।
 सहज-सहाव सो पर-रज्जइ ॥३७॥

—सरहपाद

स० टीका—सवरूप तस्मिन् खसम विपते ।
 खसम स्वभावे मनाऽपि ध्रियते ।
 तदपि मनस्तस्मिन् भ्रमन क्रियते ।
 सहज स्वभावे स पर रज्यते ॥

सभा उपपन्न प्रसंगात् 'खसम' शब्द संस्कृत 'ख+सम' का ही समस्त रूप सिद्ध होता है । सिद्धा न निर्विकल्पक समाधि को 'खसम' शब्द से व्यक्त किया है । यह शब्द उनके दून्य तत्त्व का घातक है । कबीर प्रत्यायनी में इस अर्थ में यह शब्द कहीं प्रयुक्त हुआ नहीं दीख पड़ता । समवत कबीर ने इसी को परमात्मा के अर्थ में विवक्षित किया है । इसमें तो कोई सन्देह नहीं है कि सिद्धा के इस शब्द में गगनोपम दून्यता की भावना निहित है किन्तु कबीर के शब्द में निकट सम्बन्ध की भावना निहित है । अतएव सिद्धा का खसम (दून्य-वत) ही कबीर का खसम (ब्रह्म परमात्मा) हो गया है तो आश्चर्य नहीं ।

कबीर ने 'खसम' शब्द का प्रयोग दो अर्थ अर्थों में भी किया है—एक स्वामी नाथ या भालिब के अर्थ में और दूसरे पति के अर्थ में । पति के अर्थ में प्रयुक्त खसम शब्द का आविर्भाव भरवी के 'खस्म' शब्द से हुआ है । फारसी में भी यह शब्द अपने मूल भरवी अर्थ में ही प्रयुक्त होता रहा है । कबीर के समय तक यह शब्द भी भारत में प्रचलित हो गया होगा, यह कल्पना भी असंगत नहीं है । भारत में आकर इस शब्द ने यहाँ के अनुरूप अर्थ विकसित कर लिया । आज यह इतना पुनर्मिल रहा है कि जनसाधारण में भी इसका प्रचलन है । फलस्वरूप आभीण नर-नारिया की भाषा में भी इस प्रकार प्रयुक्त दीख पड़ता है—

(१) जा खसम कू ल आ । तु मोइ कोल्हू में घेरि देगो ।

—ब्रजभाषा

(२) याने यारे खसम रो सौगन है ।

—भारवाडी

“यह शब्द ‘खमम’ हिन्दी हिन्दुस्तानी अथवा उर्दू का अंग होकर अनेक सामान्य एवं रोचक लोकोक्तियों का भी आधार बन चुका है। उदाहरणार्थ —

(१) औरत का खसम भदं और भदं का खसम रोजगार ।

(२) एक जोरू की जोरू एक जोरू का खसम ।

एक जोरू का भोस फूल एक जोरू की पदम ॥

(३) जोरू खसम की लड़ाई क्या ?

(४) जोरू ने सारा खसम को कोई बोड़ियो रे ।

इन सब वाक्यांश ‘खमम’ का अर्थ पति रहा है किन्तु खती खमम सती में ‘खमम’ शब्द स्वामी अर्थ का द्योतन करता है ।

पंजाबी और गुजराती में भी खमम शब्द पति के अर्थ में प्रयुक्त होता है । बंगला में इसका स्वामी अर्थ ही अधिक प्रचलित रहा है । ठहरावे इस शब्द का पालि में स्वामी एवं पति के लिए प्रयुक्त हुआ बनलाया है । अनेक सदर्थों से यही प्रतीत होता है कि पति के अर्थ में यह शब्द मूरखर में अरबी भाषा से ही आया है ।

इसमें तो कोई सन्देह ही नहीं है कि इस शब्द का अर्थ-विकास हुआ है । इस शब्द का प्रयोग फारसी में भी हुआ किन्तु अरबों के अर्थ को ही लक्ष्य । फिर भी कुछ फारसी के विद्वानों ने इसका प्रयोग मानिक या स्वामी के अर्थ में भी किया है । अर्थ का यह विकास फारसी में ही हो गया अथवा भारतीय भाषाओं में हुआ यह एक मानिक एवं महत्त्वपूर्ण प्रश्न है । मैं समझता हूँ इस शब्द ने अपने उस अर्थ का विकास फारसी में ही कर लिया होगा और फारसी के साथ विकसित अर्थ भारतीय भाषाओं में भी आ ममाया ।

प्रसिद्ध फारसी-बिबि हकीम मनाई के खसम प्रयोग में स्वामी या मानिक का अर्थ स्पष्टतया क्लृप्त रहा है । देखिय —

(क) जाना ग और सात ओ विल रा खसम,

दरो-दीवार खाक ओ गुल रा खसम ।

१ देखिय, हिन्दुस्तानी भाग १८ अथ, अक्टूबर दिसम्बर, १९५८

२ देखिय, बहारे अजम—मुसी टक्कद बहार, नवल्-निशोर प्रेस, लखनऊ, पृष्ठ ३७१

अथ—घर को बग्न बनालो और मन को चस्म ।

मिट्टी कीचड़ से बने दर्याज दीवारो को चस्म बनतो ॥

इस प्रकार फारसी हिंदी के प्रतिष्ठित विद्वानों ने चस्म शब्द का प्रयोग स्वामी या मालिक के अर्थ में किया है—

(१) च अज दिन रपत शीरो जान चह बागद ।

च चस्म माना दु मेहमान चह बागद^१ ॥

अथ—जब घर का चस्म (स्वामी) ही चला गया तो फिर महमान की क्या बात ?

इन उदाहरणों में दखन है कि उपयुक्त उदाहरणों में चस्म शब्द शत्रु के लिए नहीं स्वामी के लिए व्यवहृत गया है । यही शब्द भारतीय भाषाओं में स्वामन बन गया । इस प्रकार जाति अपने मूल धर्मोपदेश से दूर भ्रष्ट होकर नीचे कुत्राति गुणहीन असम विषयो एवं विरोधी का बोधक या वही भारत में फारसी के माध्यम से स्वामी का अर्थ-बोध कराने लगा । स्वामी के साथ हमने पति का अर्थ में धारण कर लिया । भारतीय भाषाओं में ऐसे और भी कई शब्द हैं जो एक ही भाषा स्वामी और पति शब्दों का बोध कराते हैं । धनी शब्द उनमें से एक है । धना शब्द स्वामी या मालिक के अर्थ में भी प्रयुक्त होता है । इसी प्रकार नाथ शब्द भी धनी के दोनों अर्थों में प्रयुक्त होता है ।

इस प्रकार कबीर वाली में चस्म शब्द का प्रयोग अनुवृत्तया तीन अर्थों में हुआ है—(१) पति के अर्थ में (२) स्वामी या मालिक के अर्थ में तथा (३) परमात्मा या ब्रह्म के अर्थ में । नीचे लिखे कुछ उदाहरणों से इस उक्ति की पुष्टि हो सकती है—

१ पति के अर्थ में चस्म शब्द का प्रयोग—

(क) 'भोल भुली चस्म के बहुत किया बिभचार ।

सतगुरु गुरु बन इया पूरि बता भरतार'^२ ॥'

१ दाख्य बहारे अजम—मुगा टेकचंद बहार नवलविशोर प्रसन्न
लखनऊ पृष्ठ ३७१

२ गारुड-बाणी पृष्ठ २५५ १६

३ कबीर ग्रंथावली पृष्ठ ६०३

- (त) एक घुटापनि जगत पिदारी सनत जीव जत की नारी ।
सम मरि बा नारि न रोव उस रखवाला शोर होव' ॥
- (न) खसम मर तो नारि न रोव उस रखवाला शोरो होव' ॥'
- (घ) गई जुनावन माहो । घर छोडघो जाइ जुताहो ।

×

×

×

दिन की बठ खसम की बरकस इह बता कत भाई ।
छे कूडे भोग पुरिया खम्पो जुताहो रियाई' ॥'

- (ङ) जोड खसम हे जाया ।

पूत बाप खसमा । दिन रसना शोर पिताया ॥

२ 'स्वामी के श्रव में 'खसम' शब्द का प्रयोग--

- (क) मुझिया की सबद अनाहव बोन
खसम सिध कर शोरो डोल ॥
- (ख) अदाई रं ज पाव छ तो परकस फर यजहाई ।
दिन की बठि 'खसम' लू कोज अरज लगी तहाही ॥
- (ग) उषल सहज यजल मति 'पाप' गुर प्रसावि शतर सब लाग ।
इह मगति नाहीं मग्ग्या हुकम पिछाणि ता खसम मिलया' ॥'

३ परमाना के श्रव में 'खसम' शब्द का प्रयोग--

- (क) आप पावत आप पवना । जार खसम त रस बवना' ।
- (ख) बहु कबीर श्रववर हुई भाति ।
होइगा खसम त भेइगा राखी ॥

- १ कबीर श्रवावली पृष्ठ २११ पंक्ति २७०
- २ कबीर श्रवावली पृष्ठ २८० पंक्ति १२
- ३ कबीर श्रवावली पृष्ठ २८१ पंक्ति १६
- ४ कबीर श्रवावली पृष्ठ २६३, पंक्ति ३
- ५ कबीर श्रवावली पृष्ठ ११७ पंक्ति ८१
- ६ कबीर श्रवावली पृष्ठ १५३ पंक्ति १६३
- ७ कबीर श्रवावली पृष्ठ २७४ पंक्ति ३२
- ८ कबीर श्रवावली पृष्ठ २७१, पंक्ति २०
- ९ कबीर श्रवावली पृष्ठ २६६ पंक्ति २३

(ग) 'जो जन लेहि खसम का नाऊ,
तिनक सद बलिहारें जाऊ ।

उपयुक्त तीन अर्थों में दो अर्थ ही ध्यानपूर्वक दखन योग्य हैं—एक 'पति' और दूसरा नाथ प्रभु या परमात्मा । पति अर्थ में खसम शब्द का प्रयोग किसी नारी वाचक शब्द के साथ हुआ है । जैसे—

खसम मर तो नारि न रोव' ।

पति वाचक खसम के साथ नारी वाचक शब्द न होने पर भी कभी कभी अर्थ वही रहा है किन्तु जिया नारी वाचक अग्रान्त स्त्रीनिग बोधक अवसर रही है जैसे—

भोलें भूली खसम के बहुत किया विभचार ।'

यहाँ भूली जिया से खसम शब्द का अर्थ पति के सिवा कोई दूसरा नहीं हो सकता ।

दूसरा अर्थ नाथ या स्वामी है जो परमात्मा का भा वाध करता है । जिस प्रकार नाथ स्वामी मानिक आदि शब्द पति अर्थ में प्रयुक्त होते हैं उसी प्रकार परमात्मा के अर्थ में भी प्रयुक्त होते हैं । अतएव 'खसम' शब्द के कही-कहो दोना अर्थ भी एक ही भाव लग सरत है जैसे—

घोरी मेरे मनवा तोहि धरि टागों,
ते तो कौयो मेरे खसम सू पागों ॥'

इस प्रकार बबीर द्वारा प्रयुक्त खसम शब्द पति और नाथ या स्वामी के अर्थ में प्रयुक्त होकर तीन अर्थों का बोधा बन गया है । नाथ अर्थ में 'खसम' ने स्वामी और परमात्मा दोना में प्रवेश कर रखा है ।

कुछ विद्वानों ने 'खसम' शब्द को 'जीव और मन' के अर्थ में भी प्रयुक्त माना है । मेरे समझना है बबीर ने इन अर्थों में खसम का प्रयोग शायद ही कही किया हो या तो खसम शब्द प्रतीक रूप में हमारी बुद्धि के घुगुल में फँस कर कोई भी अर्थ ध्वनि उत्पन्न कर सकता है किन्तु उसका बेसुरापन छिप नहीं सकता ।

अन्त में निष्कर्ष रूप में यह कह देना समीचीन ही होगा कि कबीर का 'समम' शब्द संस्कृत का समम (स+म) नहीं है वरन् अरबी भाषा का समम है जिसने फारसी में अपने अर्थ या विनाश कर लिया था और जिसको भारतीय भाषाओं ने फारसी से 'पनि' या स्वामी के अर्थ में ग्रहण कर लिया। स्वामी के अर्थ का द्योतन करना हुआ 'समम' शब्द परमात्मा का बोध कराने में भी समर्थ सिद्ध हुआ है।

४. **उनमन :** उनमनी—कबीर की वाणी में उनमन या उनमनि (उनमनी) शब्द का प्रयोग अनेक बार हुआ है और इस शब्द को, ऐसा धील पड़ता है, कबीर ने बहुत महत्त्व दिया है। कभी उनका मन 'उनमन' से लग जाता है, कभी 'उनमन' और मन अभिन्न हो जाते हैं और कभी 'अडे' के समान मन को 'उनमन' कर देते हैं। कभी-कभी कबीर का मन 'उनमनि' में चढ़कर एवमन होकर रसपान करता है और कभी 'घट-बीतर' 'उनमनी' ध्यान प्राप्त हो जाता है।

इस प्रकार कबीर की वाणी में 'उनमन' या 'उनमनी' के विविध प्रयोग पाठक के मन को अपनी भूल-सुलभों में डाल कर खींच ले जाते हैं और कुछ क्षण तक पाठक मोचता रह जाता है कि यह 'मज्ञा' विशेषण कैसे बन गयी अथवा 'उनमन' में मन कैसे विलीन हो गया। कभी इस सोच में पड़ जाता है कि 'उनमनी' एसी क्या चीज है जिसपर मन चढ़ जाता है। सच तो यह है कि कबीर की भाषा विचित्र है और उनकी अशिक्षितता ने उसे और भी विचित्र बना दिया है। हमीलिय ध्याकरण के घाट से हम कबीर के रहस्यों को नहीं देख सकते। भाषा उनके लिए गौण वस्तु थी और अनुभूति-प्रकाशन प्रधान। अनुभूति किम माध्यम से कैसे प्रकाशित हो रही है कबीर को इसकी चिन्ता नहीं है। इसकी चिन्ता उनकी भाषा को खराब रही होगी, किन्तु प्रतीत ऐसा होता है कि अभिव्यक्ति के सम्बन्ध में कबीर की भाषा बड़ी अस्त है, वह उन्मुक्त है। उसपर किसी प्रकार का भार या बन्धन नहीं है। इसीलिए मानाए एक दूसरी के साथ समझौता कर लेती हैं, मज्ञा और विशेषण भी मिलकर अपनी स्थिति समझ-समझा लेते हैं। उक्त प्रयोगों में भी इसी तथ्य का दर्शन होता है।

१. बहते हैं कि एक पसी विशेष उड़ते-उड़ते आकाश में घड़ा देता है जो खीझ ही फूट जाता है और दच्चा उपर को उठ जाता है।

जिस प्रकार और भी कई पारिभाषिक शब्दों का साथ नाथों की शब्दावली में सोजा जाता है उसी प्रकार 'उन्मन' और 'उन्मनी' या 'उन्मनि' का साथ भी नाथ-वाणी में ही सोजा जा सकता है। यदि 'गोरख-वाणी' में नाथ परम्परा निहित है तो उसीमें इस शब्द का साथ दिखायी दे जाता है। 'गोरख-वाणी' में पृष्ठ १५६ पर 'सिध्दा दूरसन शीघ्र के चन्तगत 'उन्मनी अवस्था' शब्द आया है जहाँ 'उन्मनी' अवस्था का विधान है। हठयोग प्रदीपिका में इस अवस्था के लिए 'उन्मनी' एक मनो-मनो शब्द का प्रयोग किया है। 'उन्मनी' शब्द का प्रयोग देखिये —

'हारे उजोतिवि सजोउम विचिदुन्मनपेदध्रुवी ।

पूर्य योग मनोबुद्धनुन्मनीकारक क्षणात्' ॥'

तथा मनो-मनो शब्द का प्रयोग इस प्रकार हुआ है—

'भारते मध्यसत्तारे मन स्वयं प्रजायते ।

यो मन सुस्थिरोभाव संवायस्या मनोन्मनी' ॥'

'गोरख-वाणी' में एक स्थान पर 'उन्मनी जाय' वह पर उम 'उन्मनी' या 'मनोन्मनी' अवस्था की ओर हा सकन किया गया है —

'उठ छमासि जाया पलटिया

तब उन्मनी जोग अपार' ॥'

एक स्थान पर 'गोरख-वाणी' में ही 'उन्मनी भागन ताली' कह कर उन्मन में 'तय' का खोज ली गयी है। वह सायद का 'उन्मनी' को धारण करता है 'उन्मन' कहलाता है, जैसे—

'मनहृद सू मन उन्मन रहै,

सो सम्पामी भगम की कहै' ।'

उक्त वाणी से यह भी स्पष्ट है कि 'उन्मनी' अवस्था का सम्बन्ध 'मन' और 'मनहृद' से है। जब अनाहत नाद मन को खींच कर अपने में लीन कर लेता है तब उन्मनी अवस्था की अनुभूति होती है—

१. हठयोग प्रदीपिका, ४-३६

२. हठयोग प्रदीपिका, ४-४०

३. गोरख-वाणी, पृष्ठ १६-५२

४. गोरख-वाणी, पृष्ठ ३२ ६०

५. गोरख-वाणी, पृष्ठ ३६ १०३

इससे द्वार निरजन उनमन बाता
सबदे उनटि समाना ।'

उनमन माधक ही निरजनत्व को प्राप्त करता है। इसी तथ्य को गोरख-
बाणी में पुष्ट करने हुए कहा गया है—

महु मन ले तै उनमन रहै ।
तौ तौनि लोक की बाता कह ॥''

एक और ध्यान पर गारखबानी में मन उनमनी घोरपवन का सम्बन्ध
एक रूपक द्वारा इस प्रकार व्यक्त किया गया है—

उनमनी डाडो मन तरामू पवन किया गविधाना ।
आपे घोरपनाय जोषण बठा तब सोना सहज समाना' ॥

इस विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि उनमन और उनमनी शब्द
भाषी की टकमाल के सिक्के हैं। कबीर ने भाषा के उन दोन शब्दों को उही
के धर्म से प्रायः प्रयुक्त किया है। गारखबानी में उनमनी ताली या उनमनी
जोग की बात कही गयी है उमा प्रकार कबीर ग्रन्थावली में उनमनी ध्यान'
का उल्लेख किया गया है। गोरखबानी में उनमन' शब्द माधक के साथ प्रयुक्त
हुआ है और कबीर ने उसको मन' या मनुवा के साथ जगा दिया है। माधक
मन से अभिन्न होने के कारण भ्रम में विक्षेप अन्तर भ्रान की बात प्रस्तुत नहीं
होती। कबीर का उनमन' का प्रयोग देखिय—

उनमन मनुवा सुनि समाना दुबिधा दुपति भागी ।
कहु कबीर अनुभौ इकु बेया राम नाम तिर सापी' ॥

यहाँ उनमन मनुवा का तात्पर्य ध्यान मग्न मन से है और यह धर्म
परम्परा से विच्छिन्न नहीं है। उनमनी शब्द भी अपने साथ एक परम्परा
लाया है और अवस्था का ही चोतन करता है जैसे—

'उनमनि चढ्या मगन रस पोवे निभवन भया उजियारा' ॥''

- १ गोरख-बाणी पृष्ठ ८१ ८
- २ गोरख-बाणी पृष्ठ ८२ ५
३. कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ ६४ पंक्ति ७ ८
- ४ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ २६१ ६१
५. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ११०-७२

‘उनमन’ साधक का मन उसके बंध में होकर उससे अभिन्न हो जाता है और साधक की स्थिति निरालंब मन में हो जाती है। दूसरे शब्दों में इसी बात को इस प्रकार भी कह सकते हैं कि स्थिर मन, ‘सहज भाव’ और मात्मा में कोई अन्तर नहीं है। इसी भाव का कबीर इन शब्दों में व्यक्त करते हैं—

“मन लागा उनमन सो, उनमन मनहि मिलत ।

सूण मिलिग पाणिद्या पागो सूण मिलत ॥”

हठयोग प्रदीपिका में भी इस स्थिति का वर्णन समान रूप से किया गया है। तत्त्व में विलीन मन अथवा मन में समाया हुए तत्त्व की स्थिति को हठयोग-प्रदीपिका में इस प्रकार दिया गया है—

“कूपरमनते घटसंधक सलिले यथा ।

तथा सधीयमान च मनस्तत्त्वे विलीयते ॥”

‘मन लागा उनमन गो’ को देख कर ऐसा प्रतीत होता है कि मानो कबीर का ‘उनमन’ कोई मन से भिन्न वस्तु या अवस्था है। वास्तव में ‘उनमन’ मन में घुलकर कोई वस्तु या अवस्था नहीं है अपितु सब की ही एक अवस्था है। मन की ‘निर्वाण दशा’ ही ‘उनमनी’ अवस्था है। मन के माध्यम से कबीर ने ‘उनमनी’ को इस प्रकार समझाया है—

“कबीर यहु मन कत बधा, जो मन होता बाल्हि ।

झूगरि बूढा मेह ज्यू, गया निवाणा घालि ॥”

पहली पंक्ति में उनमनी अवस्था में मन की स्थिति के सम्बन्ध में प्रश्न है और दूसरी पंक्ति में उसका उत्तर है। जो दशा प्रलय जल में ‘झूगर’ की हो सकती है वही उनमनी अवस्था में मन की होती है। जल में झूगर की सत्ता रह सकती है किन्तु ‘उनमनी’ में मन विलीन हो जाता है और उसके विलीन होते ही अपना सहज स्वरूप प्रकट हो जाता है—

“इस मन का विसर्जित करा, दोठा करो अदोठ ॥”

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १३-१६

२. हठयोग प्रदीपिका, ४-५६

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३०-३२

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २८-६

जब यह मन 'उनमन' हो जाता है तब रूप-रेखा एवं बेश का विगलन हो जाता है—

“जब ये इन मन उनमन जाना,
तब रूप न रेख तहा ले बाना” ॥”

तन-मन का भेद विगलित होकर अकथनीय अनुभवावस्था का आविर्भाव ही उनमनी अवस्था है। इस अवस्था में आत्मा में परमात्मा और परमात्मा में आत्मा का विलय हो जाता है। इस अवस्था का सबसे कबीर इन शब्दों में करते हैं—

“तन मन मन तब एक समाना हन अनभै माहुं मन माना।
प्रातमलीन अवहित रामा, कहं कबीर हरि माहि समाना” ॥”

कबीर 'उनमनी' को मन की 'उलटी' चाल मानते हैं और इसी कारण उलटी चाल भिन्न परब्रह्म को 'वा निर्देष्ट' करते हैं।

कहने का अभिप्राय यह है कि कबीर के 'उनमन' एवं 'उनमनी' शब्द नाथा के प्रयोग हैं और उनको कबीर ने प्रायः उसी अर्थ में प्रयुक्त किया है। मन अपनी उलटी चाल से 'उनमन' होता है। जो मन अपनी सामान्य गति में नामरूपात्मक प्रपञ्च की सृष्टि करता है वही उलटी चाल चलकर सबको अपने में विहीन कर लेता है।

इस शब्द को पारसी के 'उमनम्' शब्द का रूपान्तरण मान लेने से कबीर के पहले की परंपरा की उपेक्षा हो जाती है। उन्-मन से बना हुआ 'उमन' शब्द जिसको नाथों ने 'उनमन' के रूप में प्रयुक्त किया, कबीर की वाणी में भी वही अर्थ दे रहा है। संस्कृत शब्द 'उन्मनी' मनोविलय की उसी अवस्था की सूचना देता है जिसको 'मन का उलटना' सूचित करता है। नाथों का कहना है कि मन-पवन को 'उनमनी' में धारण करने में ही योगी तत्त्वमार प्राप्त कर सकता है—

“मन पवना सै उनमनि धरिवा ते जोषी ततसार” ॥”

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १५८-२०३

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १५८-२०३

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १४१-१७०

४. गोरखवानी, पृष्ठ १३-३४

यह ठीक है कि कबीर की 'उनमनी' अवस्था आनन्दप्रधान है किन्तु इसका कारण यह नहीं कि उन्होंने यह शब्द फारसी भाषा से लिया है, अपितु यही कहना उचित है कि उनका भविष्य रस की प्रधानता ने योग और ज्ञान को प्रधान नहीं बनने दिया।

'उनमन' जो ऊमनम् से व्युत्पन्न मान लने पर 'उनमनी' अवस्था में 'सोऽहम्स्मि', का समावेश तो हो जाता है किन्तु इसमें निरति अवस्था को समाविष्ट करने को क्षमता नहीं दिखायी पड़ती। कबीर की उन्मनी अवस्था में सोऽहम्स्मि में केवल निरति तक की स्थिति का समावेश हो सकता है। इस दृष्टि से योगी की अन्तिम स्थिति 'सर्वविश्याविनिर्मुक्त' होती है। 'सोऽहम्स्मि' वृत्ति का क्षेत्र सुरति की सीमा में बाहर नहीं है किन्तु कबीर की 'उनमनी' का क्षेत्र निरति में भी दिखायी देता है जैसा कि उन्होंने 'उनमन मनुष्य सुनि समाना' कह कर अपने ही शब्दों में स्पष्ट कर दिया है।

✓ ५ निरंजन—'निरंजन' शब्द का तात्पर्य धजनरहित है। धजन का अर्थ विद्वाना न अनेक प्रकार में किया है। कोई धजन का अर्थ माया करता है और कोई 'विकार' या 'कनुप' करता है किन्तु इन अर्थों से 'निरंजन' शब्द पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता। प्रत्येक दशा में उसका अर्थ 'निरलेप' एवं 'निर्विकार' हो सकता है। भारतीय दर्शन इस शब्द से अतीव शक्ति परिचित है और प्रायः यह निर्गुण ब्रह्म का वाचक है। निरंजन सम्प्रदाय, जिसका प्रचलन उड़ीसा और राजस्थान में अब तक है 'निरंजन' की उपासना करता है।

योग के ग्रन्थों में भी निरंजन का प्रयोग प्रचुरता से हुआ है। नाथ पंथ 'निरंजन' से अच्छी तरह परिचित है। हठयोग प्रदीपिका में इस शब्द का प्रयोग शुद्ध, बुद्ध एवं मुक्त ब्रह्म के लिये किया है। नाथपंथी निरंजन में 'ह्यो' लगाने की बात कहते हैं। वगैरह यह शब्द किसी समय धर्म सम्प्रदाय में 'धर्मराज' का ही वाचक सा लगता था। सिद्ध-साहित्य तक में निरंजन के प्रयोग मिलते हैं किन्तु उनके शून्य में इसको बहुत प्रभावित किया है और वह प्रभाव निरंजन के साथ नाथ-वाणी में भी चला आया है।

१. हठयोग प्रदीपिका, ४-१०७

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २२१-२२

३. देखिये, भोरखबानी, पृष्ठ ६५-२०७

४. देखिये, कबीर साहित्य की परख, पृष्ठ २४४

कबीर का निरजन 'सत्य स्वरूप है जिसकी परम्परा उनकी नाथो से मिली है । अजन म निरजन को भट निरजन की सत्ता की स्पष्ट धोषणा है—

अजन माहि निरजन भेटधा, तिल मध भेटधा तेल ।

मूरति माहि अमूरति परस्या नया निरतरि खेल ॥

कबीर इस निरजन को असाइ ग्य व्यापक मानत है । इसकी नि शरीर और मन दोनों म है—

अकल निरजन सकल शरीरा ।

तन मन सों मिल रहधा कबीरा ॥

वह जन्म मरण से मुक्त है और किसी भी विकार को प्राप्त नहीं होता । कबीर का निरजन 'गुब्द स्वरूप भी है और राम को व उसी का प्रतीक मानते हैं । स्पष्ट है कि कबीर का राम किसी मगुण साकार एवं अमीम की ओर इंगित नहीं करता । कबीर निरजन की सत्ता का स्वीकार करते हैं किन्तु उनका साथ किसी अय सत्ता को स्वीकार नहीं करते । उसके सिवा और कुछ नहीं है । वह निराधार एवं निराश्रय है । इसीलिये उनकी ओर से वहा कुछ आहि कि मुय' प्रश्न है जो केवल निरजन की अद्वैतता की सूचना देता है । निराकार, निर्विकार एवं निर्लेप निरजन का एक निश्चयात्मक गुब्द चित्र कबीर के ही शब्दों में देखिय—

गोष्पदे तू निरजन त निरजन त निरजन नया ।

तेरे रूप नाही रेख नाही मुद्रा नहीं भाषा ॥

निरजन या राम की सत्ता और व्याप्ति का उल्लेख करते हुए कबीर ने उसकी विलक्षणता का परिचय बड़ी भावधानी से दिया है । वह न व' म है न भेद म न पाप म है न पुण्य म न ज्ञान म है न ध्यान म न स्थूल म है न सूक्ष्म म न वष म है न याचना म और वह न बाल है न अवाल । वह लोक

१ गोरखबानी, पृष्ठ २१७ ४१

२ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १०४ ४६

३ जामे मरं न सकुटि आवं ।

—कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १०३ ४८

४ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १४३ १६४

५ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १६२ २१६

प्राप्त नहीं है। वह एक अनुपम तत्त्व है।" कबीर न प्रेमकी धरा पर भी निरजन का मूल्य आवन ना प्रयत्न किया है। अजन निरजन का प्राप्त नहीं कर सकता। अस्तु एव स्थल अजा मल्य और मूढ्य निरजन स कोई सम्बन्ध स्थापित नहीं कर सकता। निरजनाभिमुख मन ही निरजन का प्राप्त कर सकता है। जबतक मन का अजन से कोई सम्बन्ध रहता है वह निरजनरूप प्राप्त करने की क्षमता नहीं रखता। मच तो यह है कि अजनमुख भन ही तद्रूप हा जाता है। इस तद्रूपता को प्राप्त करने के लिए कबीर मन का प्रेम सिंचित होना आवश्यक समझते हैं। माया उस प्रेम की पावनता का ही नष्ट नहीं करती अपितु प्रेम को रसित भी नहीं होन देती। इसीलिए कबीर माया का दृष्टि-स्पर्श भी विष-तुल्य समझते हैं—

तुम धरि जाहु हमारी बट्ना, बिय लागे तुम्हारे गैना।

अजन छाडि निरजन रात, ना बिसहो का देना१ ॥"

निरजन का निवाम मन की स्थिरता में होता है। उसका कबीर भानद-स्वरूप मानित है और उसका प्राप्त करने वाला मन भी तद्रूपता के कारण भानद-स्वरूप ही हो जाता है।

तांग माया के इन प्रपञ्च प्रसार को ही निरजन रूप में देखने लगते हैं। यह भूल है। निरजन इससे भिन्न एवं विलग है। यह सब विस्तार अजन का है जिसकी उत्पत्ति आकार से हुई है। अजन का छोड़ कर निरजन को प्रेम करने वान बिरल लोग ही होते हैं। और तो और कबीर तो योग, ध्यान, तप आदि को भी बिकार बतलाते हैं अतएव उनका समावेश भी अजन के अन्तर्गत हो जाता है। अजन की कसौटी उत्पत्ति और विनाश है और जो उत्पन्न या विनष्ट नहीं होता वह निरजन है। निरजन सबव्यापक मय है। वह अजल एवं पूर्ण है जिस प्रकार अजन बर्धन है उसी प्रकार निरजन मुक्ति है—

अजन प्रसप निरजन सार, यहै चीन्हि नर करहु बिचार।

अजन उत्पत्ति बरतनि लोई, बिना निरजन मुक्ति न होई१ ॥"

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १६२-१६३

२ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १८०-२७०

३ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ २०२, ३२६

४ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ २०२-३३८

५ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २०२-३३७

निरजन का कोई स्वरूप नहीं है। वह निराकार और असीम अपन ही स्वरूप का है। किसी भी अन्य स्वरूप की कल्पना उसके रूप के सम्बन्ध में करना केवल भ्रम को जन्म देता है। इसलिए कबीर चेतावनी देते हुए कहते हैं—

‘निज स्वरूप निरजना, निराकार अपरपार अपार।

राम नाम रयौ सादस जियरे, जिनि भूले बिस्तार’ ॥”

‘कूटे’ में उलझ कर ‘सच्च’ का देखना असंभव है। यह अनुभव ही से प्राप्त हो सकता है और अनुभव के लिये कबीर परिचय और प्रेम, दोनों की आवश्यकता समझते हैं।

जीवितावस्था में इस जगत् में कैसे रहना चाहिये, यह भी एक प्रश्न है? इस सम्बन्ध में कबीर मानो उत्तर देते हैं, जीवन्मुक्त हाकर रहना चाहिये। इसीको वे अजन में निरजन होकर रहना कहते हैं। जो इस प्रकार रहता है वह आवागमन से मुक्त हो जाता है।

“जीवत मरं मरं फुनि जीषं ऐसे मुनि समाया।

अजन मोहि निरजन रहियं बहुरि न भवजल पाया” ॥’

संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि कबीर का ‘निरजन’ निर्विकार, निराकार, असीम आदि का बोधक होता हुआ एक ही साथ मत्स्य, शब्द, प्रेमोपास्य मुनि, शक्ति विलक्षणता आदि का भी बोध कराता है। घम-नेद मिटाने के लिए ‘अल्लह’ और ‘राम’ दोनों को कबीर ने ‘निरजन’ शब्द से अभिहित करके जर्म को कृत्रिम एवं अजन ही माना है। निरजन का प्रयोग कबीर ने प्रायः सत्ता न रूप में ही किया है। कुछ स्थानों पर उन्होंने निरजन का प्रयोग ‘राम’ और ‘अल्लह’ के साथ भी किया है जैसे—

राम निरजन न्याग रे अजन सकल पतार रे ॥’

किन्तु ‘निरजन’ का प्रयोग विशेषण के रूप में भी हुआ है। विशेषण

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २२५, पक्ति ८-९

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ३३५, पक्ति २३

३. कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ २८१, पक्ति १९

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २६१, पक्ति ११-१२

५. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २०२ ३३६

केवल प्रानह' का हो नहीं है, मन का भी है और इस अवस्था में वह बहुत रोचक हो गया है—'वह मन निमल होकर निरजन बन गया है जिसको सनक सनदन, जयदेव नामदेव आदि भक्त नव नहीं जान पाय। जिसरी गति का परिचय शिव, ब्रह्मा नारद आदि को भी प्राप्त नहीं हो सका और न ध्रुव, प्रह्लाद, विभीषण शेष आदि ही शरीर व भीतर निमग्न अनुभव कर सके और जिसका योग सा भेद यदि किसी को मिल गया तो सबल गारखनाव, भनूँ हरि और गोपीचन्द को जो उसका साथ प्रानन्दित रहा करते थे। वह मन दारीर में पूर्णतः व्याप्त है। उन निरजन मन में कबीर लीन हो गया है।' इस प्रकार जो मन अजनप में वन्धन बना हुआ था वहाँ निरजन रूप में भुक्ति स्वरूप हो जाता है।

जो निरजन है वह अलख भी है। यह शब्द 'अलक्ष्य' से व्युत्पन्न माना जाता है। इसका अर्थ अदृश्य है। अयोचर' हाने उ निरजन की ही कबीर ने अलख कहा ^१। अलख को देखने में तब अनुभव की दृष्टि चाहिये और इस दृष्टि को प्रदान करने में सतगुरु का प्रमुख स्थान है—

‘माटी छोड़त सतगुर भट्या तिन कछ अलख ससायाँ’ ^१

कबीर का अलख' निरजन ही नहीं है, अपितु अभेद, अविगत, प्रानन्द-दाता तथा विधाता भी है'। विलक्षण बात तो यह है कि जिसका 'अलख निरजन' कहत है वह 'दाना और विधाता भी है और यही उनका प्रेम-सरावर हिलारे लेता दिखायी दे रहा है। उनका 'राम' और 'मल्लाह' अलख भी है और मेव्य भी है, निरजन भी है और दब भी है। विचित्र बात तो यह है कि 'मजन'

१ एक निरजन अलख मेरा ।

—कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २०२-२३८

२ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६२-३३

३ 'अलख निरजन सखें न कोई ।'

—कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २३०, पंक्ति १३

४ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १७२-२४६

५ 'कहै कबीर सरबस सुखदाता, अविगत अलख अभेद विधाता ॥'

—कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १८६-२६७

म व्याप्त होकर भी वह 'निरजन' है। उस अलख का स्वभाव आनन्दमय है, उसका आनन्द पराश्रित नहीं है क्योंकि उसके अस्तित्व से पृथक् किसी की गता ही नहीं है —

६. शब्द (शब्द)—इस शब्द का प्रयोग कबीर ने कई अर्थों में किया है। ध्वनि या आवाज इस शब्द का सामान्य अर्थ है। कबीर ने शब्द को दो प्रकार का माना है, ऐसा प्रतीत होता है। इसका सबसे नीचे की शाखी में मिलता है—

“बिनहों सबद अनाहत बाजें”।^१

इससे स्पष्ट है कि अनाहत शब्द सामान्य शब्द से भिन्न है। उन्होंने अनाहत शब्द का प्रयोग पारिभाषिक एवं मौखिक अर्थ में ही किया है। यह शब्द अन्तर्ध्वनि है जिसके लिए एक विशेष साधना की अपेक्षा होती है। उसका परिचय कबीर इस प्रकार देते हैं—

“कबीर सबद सरीर में, बनि गुण बाजै तवि”।^२

इस शब्द का सम्बन्ध अन्तर्गत पवन और गगन से है। सबद गगन के पवना से शब्द, पवन और गगन का सम्बन्ध प्रकट होता है। जब पवन और शब्द शून्य में स्थित हो जाते हैं तब समाधि लग जाती है। इसलिए कबीर ‘पवन सख मिनि, सहज समाधि लगवहिये’ की बात परते हैं। ‘रवि सनि सुभग रहे भरि सब घटि, सबद मुनि धिति माही’ कहकर भी कबीर ने उमी प्रवस्था की ओर संकेत किया है। यह अनाहत शब्द परमात्मा की स्थिति या सूत्रक है—

“बाजै जत्र नाद धुनि होई,
जे बजावैं सो औरें कीर्द”।^३

१. 'तहा न ऊर्म मूर न चट, आदि निरजन करं अनन्दि ।'

—कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १६६, पंक्ति २०

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १६०-१५६

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६३-६१३

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १३७ पंक्ति १

५. कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ २३०, अंतिम पंक्ति

कबीर ने 'अनाहत' व माथ 'शब्द' और 'नाद' दोनों का प्रयोग किया है किन्तु 'नाद' का प्रयोग उन्होंने अनाहत व सम्बन्ध से ही किया है जबकि शब्द का प्रयोग व्यापक अर्थ में किया है।

शब्द व पुनः दो भेद वाणिक एवं अवाणिक होते हैं। कबीर का राम शब्द वाणिक है क्योंकि यह 'ढाई अशरों' में बना है। 'सतगुरु' से प्राप्त शब्द वाणिक ही है। कबीर शब्द में अमोघ शक्ति मानते हैं। भानमित्र परिष्कार भी शब्द शक्ति का ही एक रूप है। गुरु क शब्द में ऐसी शक्ति स्पष्टतः दिखायी देती है—

‘सतगुरु ऐसा चाहिये जंता सिरसोपर होइ ।

सबद भसकलाफेरि करि, देहु द्रवण करै सोई’ ॥”

गुरु के शब्द में एक धाण की शक्ति भी निहित है जिसके लगते ही कलेजे में छेद हो जाता है—

“सतगुरु साधा सूरिवा सबद जु बाह्या एक ।

सागत ही नै मिलि गया, पडघा कलेजे छेक’ ॥”

इस शब्द-वाण की विशेषता यह है कि वह शरीर में लगता है और कलेजे में 'कड़व' (दर्द) पैदा करता है। यह शब्द सुनायी पड़ता है कान से और अंतर करता है हृदय पर। इस शब्द वाण की एक और भी विशेषता है और यह कि हरि गुण के स्मरण के साथ उसमें उत्पन्न हुई वेदना गहन होती जाती है—

“ज्यू ज्यू हरिगुण सौंभतौ, त्यू त्यू लागै तोर’ ॥”

सतगुरु के शब्द का प्रभाव पान पर होता है, कुपान पर नहीं। कुपान का जन्म व्यर्थ है क्योंकि उस पर गुरु-शब्द का कोई प्रभाव नहीं होता—

“सतगुरु सबद न मानई, जनम गँवाया याहि’ ॥”

शब्द का कबीर जीवन भी मानते हैं। इसका सम्बन्ध दवासी से है।

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६३ ६१३

२ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६३ ६१४

३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ६१७

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २६ १८

दासा के इक्कीस हजार छ सौ बाय^१ जीवन की मूबना देने ह । प्रत्येक बाय
४ साय गब्द की स्थिति है । दासा क बाय टूट जाते ह किन्तु शब्द नष्ट नहीं
होता । शब्द अतीत है । गरीर त गब्द गरीर के विभक्ति होने पर अस्त ग
म भिन्न जाता है ।

ओपार को भी कबीर गब्द कहत ह और उम व मष्टि का मृत
मानते ह । जीवन और मयु का सब्र ना गब्द से है । तब गरीर गब्द का
छो देता है तब दुनिया के योग मतक कहने लगते ह ।

शब्द दो प्रकार का होता है—स्थूत और सूक्ष्म । स्थूत गब्द त्रिष
गावर होता है और सूक्ष्म अतीन्द्रिय होता ह । इमीलिए कबीर अतीत गब्द^२
को रहस्यमय बतलात ह । शब्द शब्द का व्यक्त रूप है साधक साधना व अनु
गुण उस गब्द में ध्यान की प्राप्ति करता है—

जिहि धिरिया मरि मित ताम न जान गीर ।

सबकु सुखदे सबद करि, मयणी प्रणी ठीर ॥

सबद का प्रयोग गाथा ने भी किया है किन्तु उमम इतना व्यापकता
दृष्टिगत नहीं होती जिनकी कबीर के शब्द से है । गुण क गब्द एवं प्रवाह
गब्द पर कबीर का विशेष ध्यान रहा है ।

अतएव स्थिति यह प्रकट होती है कि कबीर न नाद को स्थिति गब्द
को और गब्द की स्थिति नाद को प्रदान करता है ।

७. अजपा जाय—अजपा जाय जाय का ही एक उ व स्वरूप है ।
कभी कभी इस सहज जाप भी कह दिया जाता है । अना मृत में नाम स्मरण
रहता है किन्तु जैमाकि नामस्मरण में प्रत्यक्षत वायाग का उपयोग किया

१ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १०६ ६६

२ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १०० ३६

३ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ २३३ पावन २३

४ सबद अतीत का मरम न जान नमि भूलो दुनियाई ।

×

×

×

प्यड मुकति कहत ह मुनिजन सबद अतीत या सांड ।

—कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १००

५ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ ८१ २

जाता है उसी प्रकार 'अजपा जाप' में उनका उपयोग नहीं किया जाता। इसमें न तो नाम का उच्चारण किया जाता है और न शब्द हिलते हैं। इसमें न अंगुलियाँ हिलती हैं और न माला का उपयोग ही होता है। केवल अन्त क्रिया होती रहती है। बौद्ध भिक्षु की साधना-पद्धति में श्वासों का निरोध करके चडाग्नि प्रज्वलित की जाती थी और 'एव' बीजाक्षर को ध्यान में लाकर इस प्रकार साधना की जाती थी जिसमें यह शब्द प्रत्येक श्वास-प्रश्वास में स्वतः निकलने लग जाय। इसे वज्रजाप का नाम दिया जाता था। इसमें तान्त्रिक बीजार्थ तथा हठयोग दोनों का समन्वय हो जाता था और नाम-स्मरण का परंपरागत विधान भी था जाता था।" कहा जाता है कि नाथपथ में इसी साधना में पीछे 'अजपा जाप' का नाम प्राप्त किया। इसमें मन को शून्य में निहित कर दिया जाता है और 'एव' के स्थान पर 'सोऽहम्' का ध्यान किया जाता है। इसी सोऽहम् में शब्द-ज्योति प्रकट होती है और अन्तर एव बाहर प्रकाश हो जाता है।

कबीर ने सोऽहम् का परिन्यास तो नहीं किया किन्तु उनके ध्यान का कविविदु प्रायः 'गम' ही रहा है। कबीर ने 'अजपा जाप' की चरम परिणति 'आपा माह आप' में हाती है। 'अजपा जाप' ध्यान-रूप है। स्मरण के द्वारा ध्यान को नाम में लगा देना अजपाजाप की वह स्थिति है जो 'सुरति' की सम-व्यवस्था है। उसकी एक स्थिति यह है जिसमें ध्यान, ध्यय और ध्याता निरालंब दशा में विलीन हो जाते हैं। अजपा जाप अभ्यास से बनता है और आत्मस्वरूप में डूब जाता है। यही सहज जाप भी है।

८ नाद बिन्दु—शास्त्रों में कहा गया है कि सत्त्व शिव' (सच्चिदानन्द स्वरूप शिवतत्त्व) से दानि तत्त्व प्रकट हुआ और शक्ति तत्त्व से 'नाद तत्त्व' का आविर्भाव हुआ। नाद तत्त्व को मदात्म्य तत्त्व भी कहते हैं। नाद में बिन्दु (ईश्वर तत्त्व) का विराट् रूप हुआ जिस पर बिन्दु भी कहते हैं। इसी से बिन्दु विराट् हुआ। नाद और बिन्दु शक्ति के अन्य स्वरूपों की भाँति दो रूप हैं जिनमें शक्ति की उपयोगादम्या तथा उच्छानावस्था प्रमुखता से आविर्भूत होती है। शास्त्रों में शक्ति से नाद-बिन्दु का सम्बन्ध विग्रह रूप से व्यक्त किया गया है—

‘सच्चिदानन्दविभवात् सकलात् परमेस्वरात् ।

आसीच्छक्तिस्ततो नारो, नादाद्विदुसमुद्भूव ॥’

तन्त्रो प, जिनको मन्त्रशास्त्र भी कहते हैं शब्द की विरुद्ध विवचना की गयी है मन्त्र ही व्यक्त शब्द है । वैसे तो नाद का अर्थ भी शब्द ही होता है, किन्तु वह शब्द का आदि निगद्यरीर है । विदु उम व्यक्त मणि के पूर्व की अवस्था का चोतन करना है जो मायावत । गव गक्ति मन्त्र से विनिमित्त है । ध्यान रखने की बात है कि माया को परम कुण्डली भी कहते हैं । इसमें ब्रह्म पद पञ्च गुणों का समावेश रहता है ।

शब्द आकाश का गुण है और यतिगम्य होता है । यह दो प्रकार का होता है—वर्णात्मक एवं अक्षरात्मक अथवा ध्वन्यात्मक । ध्वन्यात्मक शब्द दो चीजों के परस्पर मध्यम से उत्पन्न होता है और वह निरर्थक होता है । इसके विपरीत अनादृत शब्द जिसको ब्रह्मनाद या ब्रह्म शब्द भी कहते हैं किन्हीं दो वस्तुओं के मध्यम या सम्पर्क से उत्पन्न नहीं होता बरन् अपन आप पैदा होता है । यण ध्वनि (वण शब्द) वाक्यो पदो एवं वर्णो म निर्मित होती है ।

वण शब्दों का अर्थ से रहन सम्बन्ध होता है । शब्द और अर्थ दोनों मस्तिष्क में ही सम्बन्धित हैं । मस्तिष्क का पाताक्षर शब्द रचना होता है और वह स्वल्प जिसमें वह स्वयं पात होता है गत (Form) रहता है । वाह्य पदार्थ का व्यक्ति मानस पर प्रजन भी अर्थ या रूप कहलाता है और उच्चरित वाणी शब्द कहलाता है अनन्त मन्त्र टाँट से द्रष्टा और द्रष्टव्य भी शब्द और अर्थ ही हैं जो ब्रह्म के नाम और रूप के समानान्तर हैं ।

जिस प्रकार शरीर त्रिगुण सूक्ष्म और स्थूल होते हैं उसी प्रकार शब्द भी होते हैं । शब्द के चार भाव (States) होते हैं—परा पश्यन्ति मध्यमा तथा विसरी ; परा शब्द त्रिगुणशब्द होता है और शरीर के मूलाधार केन्द्र में गतिमान रहता है । पश्यन्ति वह शब्द है जिसमें सामान्य स्पन्दन (General motion) होता है । इसकी गति मूलाधार से मणिपूर तक है । यह मन से सम्बन्धित होता है । मध्यमा शब्द बुद्धि से सम्बन्धित होता है और हिरण्यगर्भ रूप होता है जो पश्यन्ति से हृदय तक फैलता है । मस्तिष्क का यह अंग

जो पहिचानता है सूक्ष्म शब्द कहलाता है और वह अज्ञ जो पदार्थ का रूप धारण करता है (जो वास्तव पदार्थ के अनुरूप होता है) सूक्ष्म अर्थ कहलाता है।

इस प्रकार अस्तिपञ्च की निया एक ही साथ दो रूपों में होती है—शब्द रूप में और अर्थ रूप में, जो आह्वय आह्वय रूप में अभिन्न होते हैं। दोनों का सम्बन्ध सूक्ष्म शरीर में होता है।

मृष्टि में सबसे पहले मध्यमा शब्द का आविर्भाव हुआ। उस समय कोई अन्य अर्थ (Object) नहीं था। फिर विज्ञान मन ने आध्यात्मिक मध्यमा अर्थ का शोचर जगत् रूप में विज्ञान दिया और वैदिकी शब्द में उसको अभिहित किया। वैदिकी शब्द उच्चरित वाणी है जो ब्रह्म में विरहित होकर मुख से प्रवृत्त होती है। इसकी विराट् शब्द भी ब्रह्म है। इन कारण वैदिकी शब्द भाषा या स्वतन्त्र ब्रह्म-व्यक्ति है। इसके अनुरूप अर्थ को भौतिक या स्थूल विषय भी कहते हैं जिसे भाषा व्यक्त करती है। इस शब्द का सम्बन्ध स्थूल शरीर से है।

कहने की आवश्यकता नहीं कि नाद विन्दु की सम्पत्ति मनीषियों की बहुत पुरानी कल्पना है। मृष्टि का उत्पत्ति की श्रवणता करते समय इन दोनों तत्त्वों को नहीं सुनाया जा सकता। अनाह्वय नाद के विवेचन में यह पहले ही बता दिया गया है कि नाद वाह्य भी है और शरीर के भीतर भी। उसी के द्वारा अव्यक्त अव्यक्त के रूप में आवा और उसीमें मृष्टि प्रेरित हुई। उसीका योगी अपने भीतर साधना और अभ्यास में सुनने ह। कहा जा चुका है कि यही नाद उस अन्तर्ज्योति का स्वर है जो अज्ञान-तमिर का विनाश करती है। नाद शिव तत्त्व का प्रतीक है और विन्दु उन शक्ति का बोधक है, शिव के साथ जिसके मिलन को प्रत्येक साधक, प्रत्येक योगी अपना अभीष्ट समझ करता है। इसी विन्दु का योगियों ने कभी कभी धीरे का पर्याय भी माना है। अतएव विन्दु-साधना का अभिप्राय ब्रह्मचर्य भी होता है। योग साधकों ने इसकी रक्षा पर बहुत जोर दिया है। 'पानी की बूंद से बिना प्यङ्ग साज्या' कहकर कबीर ने धीरे विन्दु की ओर ही संकेत किया है।

शिव शक्ति का मिलन नाद-विन्दु के मिलन का प्रतीक है। शक्ति-मन्त्र-मन्त्र विन्दु के ऊर्ध्वगमन का प्रतीक है। जो विन्दु-नाद से मिल कर परमपद को

१. 'सपने विन्दु न देखे अन्तर।'

—कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २००-३३०

२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १८१-२०४

प्राप्ति' में महायक बनता है वही अपनी विवक्षित स्थिति में जीव को व्याकुल एवं अमान्त कर देता है। उसकी व्याकुलता ही काम है। इसीलिए कबीर कहते हैं—

“उतपति व्यद भयो जा दिन ये,
कबहू सच नहीं पायो” ॥”

कबीर ने ध्वनि या शब्द के सामान्य अर्थ में भी नाद का प्रयोग किया है, जैसे—

“क्यू मृग नारं देखी जाइ,
प्यड परं पाकी प्यान न जाइ” ॥”

और ‘अनाहत’ नाद के विशेष अर्थ में भी नाद का प्रयोग किया है, जैसे—

“बाओ जग्न नाद धुनि होई,
जे यजावैं सो औरें कोई” ॥”

कबीर नाद और बिन्दु के मिलन की साधना की चर्चा करते हुए कहते हैं कि चाहे नाद में बिन्दु का विनय हो और चाहे बिन्दु में नाद का, किन्तु इतना तो मत्त है कि परमात्म-स्वरूप की अनुभूति में इन दोनों का मिलन बहुत सहायक होता है। ‘नाद व्यद की नावरी’ कह कर कबीर इसी उक्ति का समर्थन करते हैं। नाद बिन्दु का मिलन गोविंद के मिलन का द्योतक है। ये इस वृत्त से बचना चाहते हैं कि कौन किसमें मिलता है। इसीलिए वे कहते हैं—

“नादहि व्यद व्यदहि नाद,
नावहि व्यद मिस गोविन्द” ॥”

नाद और बिन्दु का सम्बन्ध में कबीर और नाथों के दृष्टिरोध में विशेष अन्तर नहीं है। यदि कुछ विरोधता है तो यह कि कबीर के ‘नाद-बिन्दु’ में प्रेम का पुट दया हुआ है।

१. कबीर श्यावली, पृष्ठ १६८-३२६
२. कबीर श्यावली, पृष्ठ १६८-३०८
३. कबीर श्यावली, पृष्ठ २१८-३१३
४. कबीर श्यावली, पृष्ठ २३०, अन्तिम पंक्ति
५. कबीर श्यावली, पृष्ठ ६४-१८
६. कबीर श्यावली, पृष्ठ १६८-३२६

✓ सहज—कबीर की वाणी में कुछ गमवाण शब्द हैं। उनका प्रयोग अनेक प्रकार से होता देखा जाता है। सहज भी उनमें से एक है। विद्वानों ने 'सहज' शब्द के अनेक स्रोत दखन का प्रयत्न किया है। कोई इसे चीनी शब्द 'तामो' से संबंधित करत है। कोई विष्णु पुराण से जोड़ते हैं और कोई इसे सोजने के लिए अथवा बंद तक जा पहुँच है। इसमें कोई मन्दह भी नहीं है कि 'सहज' शब्द प्राचीन है और कबीर को परंपरा से प्राप्त हुआ है। कबीर के पहले सहज की परंपरा स्वतंत्र सम्प्रदाय के रूप में और नाथों की धानियों में भी रही है।

'बौद्ध सिद्धांत एवं शंख योगियों ने इसका प्रयोग न केवल किसी स्वाभाविक प्रवृत्तिमूलक मार्ग के अर्थ में किया, अपितु उन्होंने इसका आशय एक ऐसी मान्यता से भी संबंधित किया जिसमें कमला प्रज्ञा एवं उपाय तथा शिव एवं शक्ति के सम्मिलन की कल्पना की जाती है। इसके सिवा सिद्धों ने जहाँ 'सहज तत्त्व' में शून्य की धारणा को भी प्रथम दिया वही नाथ पंथी योगियों ने उसमें सहज ज्ञान का भी अस्तित्व माना। सिद्धों के लिए 'सहज तत्त्व' भाव तथा अभव, दोनों से परे है और सरहवा के अनुसार उसकी स्थिति का महत्त्व निर्माण में भी अधिक है—

'सहज छडि जे गिन्याण भावित।

गड परमत्थ एक त साहिउ' ।'

नाथों ने सहज की स्थिति में मन्त्री की कल्पना भी की है। इसीलिए गोरखनाथ कहत हुए दिखायी पड़ते हैं —

'जिहि घरि चंद सूर नहि ऊर्ष, तिहि घरि होसि उजियारा।

तिहा जे आसण पुरी तो सहज का भरो पियाला, मेरे ग्यानों' ॥''

कबीर का सहज नाथों से भी अधिक व्यापक है। सहज के योग से उन्होंने अनेक शब्द बना लिये हैं। सहज रूप, सहज सुख, सहज शून्य, सहज धुनि, सहज भाव, आदि ऐसे ही शब्द हैं। इन शब्दों के साथ सहज ने जो मूल्य प्राप्त किये हैं उनसे सहज की व्यापकता सिद्ध होती है। सहज का उपयोग कही भी कर लिया गया है। विषय-त्याग, भासविन-निवारण, मोह-विसर्जन,

१. देखिये, कबीर साहित्य की परख, पृष्ठ २४८

२. गोरख-वाणी, पृष्ठ ६०

आचररा, समाधि आदि सब कार्यों में कबीर न सहज से काम लिया है। आत्मा या परमात्मा का असली रूप भी सहज रूप है। इस प्रकार कबीर ने सहज की परंपरा का सहज विकास किया है। वे सहज की व्याख्या करते हुए कहते हैं कि "सहज सहज वह तो सभी सेते हैं किन्तु ममभने विरने लोग ही है। जहाँ विषयो का परित्याग सहज भाव से हो जाय वही सहज की स्थिति समझनी चाहिये। सहज की स्थिति इन्द्रिय-दमन में नदारी नहीं है, उनके शमन में है" —

"सहज सहज सबको कहै सहज न चीन्हें कोइ।

जिन्ह महजे विषया तजो, सहज कहौं सोइ॥"

"सहज सहज सबको कहै, सहज न चीन्हें कोइ।

पाकू राखै परसती, सहज कहौं सोइ॥"

जहाँ सहज भाव से वित्त, पुत्र, कन्य एवं काम का निपात हो जाता है और सहज रूप से ही एकाग्र प्राप्त हो जाता है, वही सहज की स्थिति होती है। जहाँ परमात्मा की प्राप्ति सहजरूप से हो जाती है वही सहज का साक्षात्कार हो जाता है।

"सहज सहज सब पाये, सुत वित्त कामणि काम।

एकमेक ह्वै मिलि रह्या, दासि कबीरा राम॥"

"सहज सहज सब को कहै, सहज न चीन्हें कोइ।

जिन सहजें हरिजी मिलै, सहज कहौं सोइ॥"

कबीर की समाधि भी सहज समाधि है जो सिद्धों की शून्यस्थितिमात्र नहीं है, अपितु उमम सुख और शान्ति का निवास भी है।

"सहज समाधि सुख में रहियो, कोटि कलप विभ्राम॥"

कबीर की सहज समाधि योगियों की निरालस दया मात्र नहीं है, अपितु कायिक उपाधियों की आनन्दस्वरूप परिणति है —

१. कबीर ग्रंथावली, पृष्ठ ४१-४०५

२. कबीर ग्रंथावली, पृष्ठ ४२-४०६

३. कबीर ग्रंथावली, पृष्ठ ४२-४०७

४. कबीर ग्रंथावली, पृष्ठ ४२-४०८

५. कबीर ग्रंथावली, पृष्ठ ८६-६

तन म होती कोटि उपाधि,
उलटि नई सुख सहज समाधि^१ ॥”

उनका सहज सुख स्वायम्बु हिमा म पूर्ण नहीं है । उसमें त्यागमय अहिंसा की भावना निहित है । उसमें निर्भयता के भाव के साथ-साथ दूसरों को निर्भयता का आश्वासन भी है —

‘कहे कबीर सुख सहज समाझे,
आप न डरौ न और डराऊँ ॥”

कबीर के अनुसार सहज रूप में कोई परिवर्तन नहीं हो सकता । आत्मा का रूप भी सहजरूप है । पचनत्व की विवृति उस सहजरूप को आवृत कर लेती है किन्तु तत्त्वों के वियुक्त हो जाने पर आत्मा का समावेद भी सहजरूप में हो जाता है —

पच तत अविगत थे उत्पना, एकै किया निधासा,
विछुरे तत फिर सहजि समाना, रेख रही नहीं आसा^२ ॥”

कबीर का मूल्य सहजनामधारी हाथ हुए भी सिद्धा के मूल्य का दोषक नहीं है । दोनों विलक्षण हैं, किन्तु दोनों की विलक्षणता भी भिन्न है । सिद्धों का मूल्य अस्ति-नास्ति-विलक्षण है किन्तु कबीर का सहज निरालस स्थिति व्यक्त करता हुआ भी रसमय है उसमें कबीर विभोर हो जाते हैं और उछक नहीं सकते —

‘सहज सुनि धे जिनि रस चाव्या,
सतगुर धे सुधि पाई ।
दास कबीर इहि रसि माता,
कबहूँ उछकि न जाई^३ ॥’

कबीर उन समा का चुर्चुरा दन ह जा जप-तप से आनन्द प्राप्त करना चाहते हैं । उनका चिन्ता है कि सहजानन्द जप तप में प्राप्ति नहीं होता । वह

१ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ ६३-६५

२. कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ ६३-६५

३ कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १०२-८४

४. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १११-७४

तो आत्म-भाव है, स्वभाव से ही उत्पन्न होता है' । परमात्मा का रूप भी सहजरूप है जो भ्रान्त मन में छिपा हुआ है । जैसे ही मन का भ्रम दूर हो जाता है कि सहजरूप परमात्मा का आविर्भाव हो जाता है' ।

'सहज' का प्रयोग कबीर ने स्वतन्त्र रूप से भी किया है । यहाँ सहज का अभिप्राय मन की स्वस्थावस्था है —

“मितया राम रह्या सहजि समई,
बिन बिछुरया जीव उरभई जाई ।”

कबीर का 'सहज' 'स्वभाव' या 'परमात्म-भाव' का भक्त भी करता है किन्तु उसमें भी प्रेमनरत्न का विनिवेश करने उसके साथ सम्बन्ध-भावना बना लेते हैं —

“बहै कबीर यह सहज हमारा,
बिरली सुहागनि कत पियारा ॥”

सक्षेप में यह कह देना उचित ही होगा कि कबीर का सहज मौलिक एवं परंपरागत उद्भावनाओं से परिपुष्ट एक ऐसी सत्ता है जिसे आत्मा, परमात्मा, मन, भाव, स्वभाव, आनन्द गगन, ब्रह्मरन्ध्र आदि में से किसी में देव सकते हैं । उसका परिचय यही है कि वह किसी विनोप परिभाषा में बाध नहीं है । हाँ, अनुभवगम्य प्रमाण में वह अपना भक्त दे बैठता है ।

कबीर के कुछ प्रश्न

मनुष्य के जीवन में अनेक प्रश्न उठते रहते हैं और वह उनका उत्तर देने का प्रयत्न भी करता है । कभी-कभी उसके उत्तर में कोई जीवन-व्यापार भी निहित रहता है । सच तो यह है कि प्रश्न और उत्तर या व्यापार का समन्वित रूप ही जीवन है । प्रश्नोत्तर में कभी-कभी तो बहुत भारी सघर्ष निहित रहता है जिसकी दो रूपों में विभक्त करके देखा जाता है—एक प्रश्न सघर्ष और दूसरा

१. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १३८
२. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १५७-२०३
३. कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ २३७, पंक्ति ८
४. कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ २१२-२७१

बाह्य सधप । ऐसे सधप क विकास व लिए प्रबन्ध रचनाओं में अधिक अवकाश होता है किन्तु मुक्तको में भी सधप का चित्रण होता दखा जाता है ।

कबीर के जीवन में ना कुछ प्रश्न उठे हैं जिनका उत्तर उन्होंने या तो प्रश्न के साथ ही देने का प्रयत्न किया है अथवा किसी ग्रन्थ स्थल पर उत्तर अवश्य आगया है ।

कबीर के प्रश्नों में प्रमुखतः दो प्रकार के प्रश्न दृष्टिगोचर होते हैं— एक तो समाज से सम्बन्धित और दूसरे दशन में सम्बन्धित । इन प्रश्नों का जीवन से गहन सम्बन्ध है । समाज सम्बन्धी प्रश्न सामाजिक उलझना का रूप प्रस्तुत करते हैं और दशन सम्बन्धी प्रश्न जीवन, मरण, शरीर, प्राण आदि पर विचार प्रेरित करते हैं । प्रस्तुत रचना में इन प्रश्नों का उत्तर कही न कही अवश्य मिल सकता है और कुछ प्रश्न तो ऐसे महत्वपूर्ण हैं जिन पर सोचने के लिए कोई भी व्यक्ति उत्सुक हो उठता है । इन प्रश्नों के बिना यह विवचन अधूरा ही रहता । अतएव इनको एकत्र करके नीचे प्रस्तुत किया जाता है —

क-समाज-सम्बन्धी प्रश्न—

- (१) जीव का बप करके धर्म की बात बरते हैं तो फिर प्रथम किस का नाम है ? यदि आप ही मुनिजन बन बैठें तो कसाई किसे बहाग ?
- (२) एक जन्म के लिए महला देवा की पूजा क्या करते हो जिसके भक्त महेश तक हैं उस रामदेव की पूजा क्या नहीं करते ?
- (३) भरे भाई ! बोलना किस कहते हैं ?

१ कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १०१-१६

२ 'एक जन्म के कारणों, कत पुजौ देव सहसौ रे ।
काह न पुजौ रामजी, जाको समत महसौ रे ॥'

—कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १२६-१२७

३ 'बोलना का कहिये रे भाई ।'

—कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १०६-६७

- (स) ज्ञान बड़ा है कि ज्ञानदाता ?
 (ग) यह मन बड़ा है कि वह जहाँ मन लीब हो जाता है ?
 (घ) राम बड़ा है कि राम का जानने वाला ?
 (ङ) तीर्थ बड़ा है कि हरि का दास ?
- (२७) मत्पन क्या है और मुक्ति क्या है ?
 (२८) अश्वर का धवलव क्या है ?
 (२९) देहधारी कचन और कामिनो के बीच म रह कर उनसे अप्रपुत्र
 कैसे रह सकता है ?
 (३०) इस जगत् म मेरे जन्म का कारण क्या है ?
 (३१) इन सब स कौन कौन बना गया और कौन कौन रूपा ?
 (३२) तुम कहा थे और तुमको किमने बनाया ?

- २७ कहि धू छूट कवन उरभाला ?
 —कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १०० ३८
- २८ 'कहो भइया अवर कामु लाया ?
 —कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १२३-१४१
- २९ 'एक कनक अरु कामनी जम म डोई कहा ।
 × × ×
 'देह घर इन भाहि दास, कहु कर्म छूटे ॥
 कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १५१ १८८
- ३० कारनि कवन आइ जय जनम्या ?
 —कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १४२ १६१
- ३१ 'कौन कौन गया राम कौन कौन न जायो ।
 —कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १७२-२४७
- ३२ 'कहा थे तुम किन कोये ।
 —कबीर ग्रन्थावली पृष्ठ १७५-२५७

- (३३) आपमे परमात्मा का निवास हाते हुए भी वह पवित्र और आप अपवित्र क्यों है ?
- (३४) हे निरजन जहाँ तुम रहते हो वहाँ कुछ है या कुछ भी नहीं है ?

३३ 'अलह पाक् तू नापाक क्यू ?'

—कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १७५-२५७

३४. 'कहँ कबीर जहा बसहु निरजत तहा कछु आहि कि सुन्य ।'

—कबीर ग्रन्थावली, पृष्ठ १४३-१६४

परिशिष्ट—२

सहायक ग्रन्थों की सूची

हिन्दी

१	मध्याह्न रामायण	अनुवादक—श्री मुनिनाल
२	अनंतदास की परिचई	अनंतदास
३	कबीर	डा० हजारीप्रसाद द्विवेदी
४	कबीर प्रयागवासी	श्री स्वामिशुंदरदास द्वारा सम्पादित
५	कबीर की विचारधारा	डा० गोविंद विष्णुनाथ
६	कबीर योग	हमराज शास्त्री
७	कबीर का जीवन वृत्त	चंद्रबनी पाण्डेय
८	कबीर साहित्य की परम्परा	परगुराम चतुर्वेदी
९	कबीर साहित्य और मिथ्यात्व	बनदत्त शर्मा
१०	कबीर वचनावली	हरिऔध
११	कबीर मन्त्र	परमानन्द
१२	कबीर का रहस्यवाद	डा० रामकुमार वर्मा
१३	कबीर एक अव्यय	डा० रामरतन भट्टनायक
१४	कबीर और जायसी का रहस्यवाद	डा० राविन्द विष्णुनाथ
१५	कबीर और जायसी का मूल्यांकन	पुरुषोत्तमचन्द्र बाजपेयी
१६	कबीर साहित्य समीक्षा	निधुम्वरुप कुल
१७	कबीर पथ	निबन्धनशाला
१८	गीता रहस्य	तिरुक्
१९	गोरखवाणी	डा० बन्धुवान
२०	जायसी और उनका पदभाव	जीवनप्रसाद जोशी द्वारा संपादित
२१	तमधुप और सूफीमत	चंद्रबनी पाण्डेय

२२ तुलसी-दर्शन	डा० बलदेवप्रसाद मिश्र
२३ भक्तमाल	नामादास
२४. भक्तिकाव्य के मूल स्रोत	दुर्गाशंकर मिश्र
२५ भक्ति दर्शन	डा० मरनामसिंह शर्मा
२६ दीपशिखा ✓	महादेवी वर्मा
२७ रामचरितमानस	गीता प्रेस
२८ मन्त कबीर	डा० रामकुमार वर्मा
२९ सन्त बाणी संग्रह	
३०. मन्त दर्शन	डा० निरंजीना रायण दीक्षित
३१ मन्त कबीर-दर्शन	राजेन्द्रसिंह गौड़
३२ मूरसागर	नागरी प्रचारिणी मभा
३३ साध्यगीत	महादेवी वर्मा
३४ स्कन्दग्रन्थ ✓	जयशंकर प्रसाद
३५ मूरदास ✓	रामचन्द्र शुक्ल
३६ हिन्दी साहित्य का इतिहास ✓	रामचन्द्र शुक्ल
३७ हिन्दी भा० या विवेचनात्मक इतिहास	डा० रामकुमार वर्मा
३८ हिन्दी विश्व कोष	बम्बू
३९ हिन्दुत्व	श्री रामदास गौड़
४० विद्यापति की काव्य-साधना	दत्तराजसिंह भाटी
४१ विद्यापति की पदावली	जीवनप्रकाश जोशी द्वारा सम्पादित
४२ त्रिवेणी ✓	रामचन्द्र शुक्ल
४३ रहस्यवाद ✓	जयशंकर प्रसाद
४४ रहस्यवाद	रामरतन भटनागर
४५ दोहा-कोष	पी० सी० यागची
४६ बहारे अलम	मुन्शी टेवचन्द बहार

संस्कृत

- १ कठोपनिषद्
- ✓ मुण्डकोपनिषद्
- ३ शिव महिमा

- ४ ऋग्वेद-साहिता
- ५ अथर्ववेद महिता
- ६ ईगोपनिषद्
- ७ श्वताव
- ८ चर्यापद
- ९ गाडस्य सूत्र
- १० छंदोग्य उपनिषद्
- ११ हठयोग प्रयोगिका
- १२ गोरक्ष पद्धति
- १३ लघुयोग महिता तंत्र
- १४ दारदा तिलक अध्याय १

अध्यायी

- | | |
|--|------------------|
| १ एन घाउटलाइन आफ दी रिली
जियम गिदरेचर आफ इंडिया | फकहर |
| २ एन इटाडगान द इन्डियन
फिनामफी | दत्त एण्ड चटर्जी |
| ३ अली इस्ली आफ नै वल्लव सक्क | राय चौधरी |
| ४ आर्क्लाजिकल सब थाफ द्राडया | |
| ५ इंडियन फिनामफी | डा० राधाकृष्णन |
| ६ हिंदू टाइम्स एण्ड गार्लम एंड
गिप्रजटेड गट बनारस | एम० ए० गेरिंग |
| ७ दीन इलाही | राय चौधरी |
| ८ कबीर एण्ड हिज फागोमस | डा० की |
| ९ कबीर एण्ड हिज बायथाफी | डा० मोहनसिंह |
| १० कबीर एण्ड दी कबीर पथ | बस्कर |
| ११ मेडिबल मिस्टिगिअम आफ इंडिया | सितिमोहन मेन |
| १२ मिस्टिगिअम इन दी उपनिषद्स | निबन्धन |
| १३ मिस्टीमिअम इन मरहूटा मेद्स | प्रो० राजाडे |
| १४ मिस्टिकल र फ इस्ताम | निबन्धन |

१५. मिस्टिसिज्म इन दी ईस्ट एण्ड वेस्ट	रुडोल्फ
१६. निर्गुण स्कूल आफ हिन्दी पोएट्री	डा० बडध्वान
१७. सपेन्ट पावर	आर्थर एवेलन
१८. सिक्ख रिलीजन	मैकलिफ
१९. धोइज्य इन मेडिवल इंडिया	कारपन्टर
२०. दी बीजक आफ कबीर	अहमदशाह
२१. दी रिलीजनस आफ इंडिया	ए० ययं

पत्र-पत्रिकाएँ

१. आलोचना	दिल्ली
२. विश्वभारती पत्रिका	शान्ति निबेदन
३. कल्याण (शिवाऊ)	गोरखपुर
४. नागरी प्रचारिणी पत्रिका	वाराणसी
५. साहित्य सन्देश	आगरा
६. खोज रिपोर्ट	
७. सरस्वती	प्रयाग
गजेदियर	वाराणसी और आजमगढ़
हिन्दुमानी भाग १६ अंक ४, अक्टूबर-दिसम्बर १९५८	